STUDII

Sarah Coakley

RELIGIA ŞI TRUPUL

EDITURA
UNIVERS

Religia şi trupul

Volum editat de SARAH COAKLEY, profesor
Mallinkrodt de teologie, Universitatea Harvard

Redactor: MARCEL DUȚĂ
Tehnoredactare: CONSTANTIN NIȚĂ

Sarah Coakley, ***Religion and the Body***
© Cambridge University Press, 1997

Religia şi trupul

Sarah Coakley, editor

Traducere
de
DAN ŞERBAN SAVA

Editura UNIVERS
Bucureşti • 2003

Prefață

Ideea unei cărți despre „religie și trup" datează din 1987, de pe vremea când eram conferențiar în cadrul Catedrei de studii în domeniul religiei de la Universitatea Lancaster. În acel an am răspuns de organizarea unei mari conferințe la Lancaster cu titlul: „Trupul: un colocviu de spiritualitate comparată". În cadrul lucrărilor conferinței au fost prezentate un număr de 29 de comunicări (inclusiv 3 lucrări/demonstrații practice)[1] care au fost primite cu entuziasm de către un auditoriu format din specialiști în domeniul religiilor, al științelor sociale, teologi și filozofi. În mod evident „aria intereselor" și metodologiile aplicate de către participanți n-au avut câtuși de puțin un caracter unitar. Dacă, în privința trupului, specialiștii din domeniul științelor sociale au avut o anumită viziune, feminiștii, specialiștii în religii orientale, teologii creștini și filozofii occidentali au avut altele. Chiar dacă discuțiile despre unul și același fenomen, purtate în cadrul aceleași teme – trupul – au generat dezbateri intense, la vremea respectivă, acestea nu au condus la o decizie clară în acest sens. În mod evident, era totuși neapărată nevoie de apariția unui volum compendiu care trebuia, pe de-o parte, să clarifice unele dintre aceste probleme metodologice contradictorii iar, pe de altă parte, să furnizeze comentarii fundamentale în privința atitudinilor față de „trup" în marile tradiții religioase.[2] În același timp era limpede că un volum, precum cel de față, trebuia de la bun început conceput, mai degrabă, pe baza unui set bine definit de principii convenite decât să se opereze cu marea varietate de viziuni prezentate cu ocazia conferinței. Atât motivația pentru această întreprindere cât și realizarea ei sunt explicate în Introducere.

---

[1] Cu ocazia conferinței (8-11iulie 1987), Catedra de studii în domeniul religiei, din cadrul Universității Lancaster, a publicat într-un volum rezumatele comunicărilor. Doar una dintre comunicările prezentate la conferință (cea a lui Steven Collins) apare în prezentul volum în versiunea originală. Șapte dintre comunicările mai scurte, prezentate cu ocazia conferinței, au apărut ulterior în *Religion* 19 (1989), 197-273, constituind un util supliment la contribuțiile apărute în acest volum.

[2] După prima conferință de la Lancaster, la editura SUNY au apărut trei cărți relevante pe această temă, a căror sferă de interes coincide parțial: Yuasa Yasuo, *The Body: Toward an Eastern Mind-Body Theory* (Albany, NY, 1987); Thomas P. Kasulis, ed.(împreună cu Roger T. Ames și Wimal Dissayanake), *Self as Body in Asian Theory and Practice* (Albany, NY, 1993) și Roger T.

Proiectul care a rezultat datorează mult muncii lui Ulrike Hellen (cu care inițial am purtat discuții la Cambridge University Press) precum și succesorului acesteia, Alex Wright. Le mulțumesc ambilor pentru sprijinul și asistența tehnică acordată, precum și pentru răbdarea de care au dat dovadă. Pe măsură ce contribuțiile comandate au început să sosească în primă formă au fost examinate, fiecare în parte, de către unu până la patru recenzenți și, tuturor acestor specialiști – cărturari eminenți și foarte activi – care, cu generozitate și de bunăvoie, și-au dedicat timpul lor acestor contribuții, le exprim recunoștința mea. De asemenea, trebuie să le mulțumesc și colaboratorilor pentru răbdarea și bunăvoința manifestată pe durata acestui îndelungat proces de scriere și rescriere. Toate eseurile ce apar în acest volum au fost scrise în mod special pentru acesta, cu o singură excepție, cel al lui Annemarie Schimmel, care mai întâi a apărut sub titlul „Erosul – ceresc și mai puțin ceresc – în literatura modului de viață sufist“ în volumul *Society and the Sexes in Medieval Islam*, editat de Afaf Lutfi al-Sayyid-Marsot, Malibu, CA: Undena Publications, 1979, p. 119-46. Eseul este reprodus aici cu acordul autoarei și al editorului.

Ideea inițială care a dus la apariția acestui volum și apoi producția editorială ce a urmat corespund unei perioade de timp în care eu însămi a trebuit, la intervale scurte, să mă mut de la Lancaster la Oxford și apoi la Harvard. De aceea rămân îndatorată unui număr de persoane pentru sprijinul acordat în munca de secretariat. În acest sens trebuie să le menționez pe Wendy Francis și Janice Parks, de la Lancaster, pentru inestimabilul sprijin dat cu ocazia primei conferințe, precum și pe Maggie Stanley de la Harvard pentru inteligența de care a dat dovadă la dactilografierea finală a unor secțiuni din manuscris. Francis Caponni, OSA și David Kyuman Kim, noii mei cercetători-asistenți de la Harvard au depus, la rândul lor, mult efort pentru îndepărtarea problemelor legate de apariția volumului. Wolfhart Heinrichs și Alma Giese m-au sprijinit cu bunăvoință din punct de vedere tehnic și bibliografic la repaginarea articolului lui Annemarie Schimmel. În plus, Jennifer Cross a efectuat o muncă de foarte bună calitate în ceea ce privește indexul. De asemenea, doresc să-mi exprim recunoștința Fundației Luce, care pentru anul universitar 1994-5 mi-a acordat o bursă Henry Luce III care, la rândul ei, mi-a dat posibilitatea să duc la îndeplinire acest proiect și altele.

Ames, ed. (împreună cu Wimal Dissayanake și Thomas P. Kasulis). *Self as Person in Asian Theory and Practice* (Albany, NY, 1994). O parte din colaboratorii la prezentul volum au emis comentarii pe marginea acestor cărți care, totuși, nu fac referire la aceleași tradiții religioase discutate în volumul de față.

În cele din urmă, doresc să-mi exprim în mod deosebit recunoştinţa foştilor mei colegi din cadrul Catedrei de Studii Ecleziastice de la Universitatea Lancaster (în prezent unii dintre ei fiind răspândiţi pe la alte universităţi), îndeosebi lui John Clayton, Mary Douglas, Paul Heelas, John Millbank şi Paul Morris care, de la bun început, au depus o laborioasă muncă de a da formă acestei cărţi şi a căror înţelepciune şi spirit (transmise într-o oarecare măsură) se mai află poate reflectate în ea. Lor le dedic acest volum în forma lui finală.

Sarah Coakley
Corpus Christy, 1995

În vederea pregătirii ediţiei broşate a prezentului volum, am folosit această ocazie atât pentru a corecta câteva greşeli de tipar minore, cât şi pentru a aduce la zi datele despre colaboratori, prezentate la începutul cărţii. Abundenţa publicaţiilor despre „trup" nu a scăzut deloc după 1995. Dar, eseurile din această carte au fost păstrate în forma lor originală, întrucât apelurile în ceea ce priveşte aprofundarea studiilor comparative şi interdisciplinare urmează încă a fi lansate.

Sarah Coakley
St.Giles, 1999

CAPITOLUL I

Introducere: religia şi trupul

SARAH COAKLEY

Este bine când o carte, care invită la efectuarea de comparaţii între diferitele tradiţii religioase, îşi declară din primele pagini „sfera de interese". Acest lucru este adevărat, în primul rând, pentru că, nervozitatea cu privire la impunerea etnocentristă, în materie de cultură şi religie, a categoriilor occidentale asupra „celorlalte", s-a intensificat în prezent atât de mult în unele cercuri, încât orice comparaţie între tradiţii devine inerent suspectă.[1] În al doilea rând, proiectul de a prezenta, în paralel, eseuri asupra unui subiect de interes comun (poate chiar universal) poate deveni oricând victimă a respingerii dispreţuitoare venite din partea unei nesincere imparţialităţi. Deci, acestei succinte introduceri îi revine sarcina de a dezvălui interesele şi ţelurile editoriale ale culegerii, de a declara atât ce aceasta speră să dobândească şi să clarifice, cât şi ceea ce se află dincolo de intenţiile şi scopurile specifice urmărite.

În scopul clarificării acestor sarcini nu voi furniza în avans (cum de regulă se face în introducerile diverselor ediţii) o versiune în rezumat a eseurilor colaboratorilor. Mai degrabă, voi scoate în relief modul în care *dispunerea* conţinutului cărţii intenţionează să îl conducă pe cititor de la cunoscut la (relativul) necunoscut: plecând de la o analiză a obişnuitelor (şi „laicizatelor") noastre obsesii occidentale faţă de „trup" (partea I), trecând apoi printr-o tot mai profundă înţelegere a tradiţiilor religioase „occidentale" care au generat aceste obsesii (partea a II-a) şi care, voi demonstra asta, se găsesc încă, într-un mod oarecum ironic, copiate în aceasta, pentru ca în final să ajungă la viziunile mai puţin cunoscute ale tradiţiilor religioase „orientale“ faţă de „trup“ (partea a III-a), ele însele devenite tot mai des ţinte ale sincretismului occidental de larg consum.

---

[1] Vezi Clifford şi Marcus, editori, 1986, în privinţa exprimării profundei îndoieli privind posibilitatea obiectivităţii etnografice în observaţia efectuată pe teren; şi Said, 1978, pentru o expunere despre proiectarea viziunilor „orientale" în concepţiile occidentale.

De aici reiese, în mod vădit, că în punctul său de plecare acest volum este insolent de contemporan şi de occidental, o recunoaştere care, totuşi, nu diminuează grija cu care cărturarii, ale căror lucrări apar în părţile II şi III, au încercat, atât cât le-a stat în putere, ca în abordarea tradiţiilor religioase, mai puţin apropiate de sfera de preocupare a lumii occidentale contemporane, să „încadreze familiaritatea“ dezbaterilor curente cu privire la „trup“. Când, totuşi, în prezentările lor (viziuni structuraliste, simbolice sau de tip Foucault privitoare la „corporalitate“, de exemplu) cărturarii introduc categorii sau metodologii provenite din aceste dezbateri, geneza intelectuală – şi caracterul controversabil – al acestor viziuni vor fi fost deja clarificate în cadrul analizei realizate în partea a I-a. În acest fel volumul poate fi citit cu folos atât ca o dialectică între părţi, cât şi ca o evoluţie sistematică de la partea I la a III-a. Obiectivele editoriale finale (şi noutăţile) rămân totuşi următoarele: în primul rând, explicarea specificităţii, curiozităţii, ba chiar a *religiozităţii* reţinute a dezbaterilor curente laicizate cu privire la „trup“; în al doilea rând, complexificarea şi contextualizarea moştenirilor religioase „occidentale“ (în prezent adesea interpretate eronat şi ridiculizate) care le-au servit drept fundal şi, în al treilea rând, analizarea practicilor religioase „corporale“ în structuri metafizice situate dincolo de perspectiva occidentală tradiţională.

Dacă această clasificare iniţială reflectă o serie de delimitări care în prezent devin în mod rapid demodate, atunci ea este avizată. Următoarea intenţie a acestei cărţi este chiar punerea sub semnul întrebării a acestor delimitări – de a pune, în mod implicit, întrebări cu privire la slăbirea din punct de vedere spiritual şi filozofic a obsesiilor noastre curente faţă de „trup“, cât şi despre superficialitatea „raidurilor de locvacitate“ ale societăţii de consum asupra practicii religioase corporale orientale. Acumularea frenetică în cultura noastră a frânturilor de înţelepciune provenite din tradiţiile religioase orientale adeseori serveşte unei evidente preocupări narcisiste pentru satisfacţie şi plăcere sau „unei negări a morţii“[2] mai insidioase şi mai pătrunzătoare.

---

[2] Vezi Becker 1973, în privinţa unei analize influente a acestei „negări a morţii“.

Cine sau ce este trupul?

Totuşi această prezentare iniţială de intenţii, o dată cu admiterea unui element de „circularitate hermeneutică" trebuie să se mulţumească cu o obiecţie metodologică mai fundamentală. Remarcabila explozie de idei şi de literatură cu privire la „trup" din ultimele decenii[3] ia drept bună o definiţie care nu numai că nu este aşa de uşor de înţeles, dar cu atât mai greu de a da un răspuns. Este ca şi cum am fi cât se poate de limpezi în privinţa unei obsesii culturale convenite – „trupul", dar totuşi cât se poate de departe de elementul de referinţă. Judith Butler (Butler 1993, ix) afirmă în acest sens: „Am încercat să mă autodisciplinez ca să mă pot concentra asupra subiectului, dar am ajuns la concluzia că trupurile nu pot fi definite ca obiecte ale gândirii... În mod inevitabil am început să consider că, poate, tocmai această rezistenţă e esenţială pentru chestiunea în discuţie". Sau, dintr-o perspectivă metodologică sensibil diferită, după cum afirmă Mary Douglas (1966, 122, sublinierea mea): „După cum este adevărat că toate celea simbolizează trupul, este la fel de adevărat că trupul simbolizează *restul*." De ce atunci însă, „trupurile" sunt, în acelaşi timp, omniprezente şi totuşi atât de dificil de cuprins cu „mâinile" noastre?

Răspunsul cumulat la această întrebare rezultă din analizele efectuate în partea I, dar poate fi prezentat aici într-o formă sumară. Conform unei abordări naive a etnografiei sau a religiei „comparate", s-ar putea încă crede că trupurile ne furnizează un argument arhimedian, un parametru fizic „natural" de necontestat, pe baza căruia tradiţiile religioase şi-au ţesut diversele lor interpretări.[4] Structuraliştii cultivă încă limbajul „naturalului",[5] fapt ce exercită o putere mitologică surprinzător de persistentă în gândirea celor care aparent l-au repudiat.[6] Dar întrebarea care stăruie într-o epocă post-modernistă este: dacă, în scopul consolidării inițiativelor studiilor culturale și a celor ecleziastice, nu se mai poate conta pe o „narațiune principală" universală, atunci oare „trupul" nu devine și el obiectul unui număr infinit de construcții sociale variabile? Într-adevăr, „trupul" în gândirea post-modernistă e înzestrat cu o imensă și paradoxală încărcătură filozofică: în aceeași măsură în care cu o vehemență aproape neexaminată[7] s-a reușit neutralizarea „minții/sufletului" cartezianismului, partenerul său din perioada iluminismului, la fel și ceea ce a rămas, („trupul"), devine, astfel, în mod simultan evaziv și problematizat la nesfârșit.[8] E tot ce *avem* dar, aparent, nu putem să-l înțelegem și nici nu suntem siguri că putem controla forțele politice care îl organizează.[9] Lipsit acum de sens religios sau de orice potențial pentru fluidizare în divin, de perspectiva unei vieți noi, dincolo de mormânt, acesta s-a comprimat până la limita trupescului individual; după cât se pare, unica noastră speranță este de a-l păstra în viață, tânăr, mistuindu-se, activ din punct de vedere sexual și continuând să alerge (literalmente), pentru cât mai mult timp de aici înainte.[10]

---

[3] Ne vom face o idee în acest sens parcurgând bibliografiile anexate eseurilor din acest volum. Pentru bibliografie suplimentară vezi Barbara Duden „A Repertory of Body History", apărut în Feher (editor), 1989, partea III, 471-554; McGuire 1990 şi Csordas 1990.

[4] Mai jos, Talal Asad abordează această problemă în detaliu. Adoptarea (în ultimă instanţă) unui punct de vedere relativist în această problemă nu trebuie, bineînţeles, să sugereze nimic care să se apropie de incomensurabilitate între diversele culturi şi religii în privinţa problemelor legate de „corporalitate", îndeosebi atunci când religii diferite (precum în India) au în comun multe presupuneri de ordin cultural. În plus, cercetările lui Ekman (1982) în privinţa expresiilor faciale transculturale, sugerează puternice analogii între diferitele culturi în problema exprimării sentimentelor de bază, permiţând chiar existenţa unor semnificative deosebiri „făurite".

[5] Vezi în cele ce urmează începutul eseului lui Wendy Doniger şi lucrarea lui Douglas *Natural Symbols* (Douglas 1970) a cărui teză centrală subminează posibilitatea existenţei unei stări „naturale" primitive *anterioare* simbolizării.

Așa cum reiese din capitolele părții I din prezentul volum nu avem la dispoziție o definiție dominantă a „trupului". Totuși fiecare, în felul ei, are deja o încărcătură ideologică. De aceea, în oricare dintre aceste discuții, când se cercetează problema în cauză, merită întotdeauna pusă întrebarea: atunci (din acest punct de vedere) ce *nu* este „trupul"? Ce reprezintă oare enigmaticul factor x „aflat dincolo de acesta"? Chiar dacă probabil are loc o blamare a dualismului cartezian *gândire*/trup, este foarte posibil ca alte disjuncţii şi contraste să îl copieze. De exemplu, în filozofia materialistă a gândirii, „trupul" poate fi orice, cu excepţia creierului;[11] în studiile cu caracter feminist despre pornografie şi manipulare culturală, acesta reprezintă persoana de sex femeiesc pe care bărbaţii caută să o domine;[12] în relatările despre sexualitate ale lui Freud şi ale lui Foucault, acesta devine mai degrabă terenul plăcerilor interzise sau trecute cu vederea, decât forma de manifestare mai mult sau mai puţin inconştientă a întregii existenţe umane;[13] iar în articolele despre slăbire şi fitness din revistele de largă popularitate, „trupul" mai reprezintă încă corpolenţa rebelă ce trebuie controlată şi îmblânzită dintr-o altă zonă de supraveghere.[14] În ciuda multitudinii de apeluri în favoarea unei „capacităţi de întrupare" *mai mari*, pentru ideea de eu *ca şi* trup,[15] spectrele „dualismului" religios şi filozofic nu dispar atât de repede.

---

[6] Vezi, de exemplu, Keat 1986, care furnizează dovezi fascinante, conform cărora însuși Foucault a lucrat încă cu ideea unui trup „natural" (nereprimat).

[7] Vezi Simpson 1993 și McGuire 1990 pentru două recente negări ale efectelor cartezianismului asupra preocupărilor lor în domeniul științelor sociale (sociologie, respectiv antropologie). În Coakley 1992 am încercat, totuși, să pun niște întrebări mai penetrante, cu privire la rădăcinile acestei înstrăinări față de Descartes și ce fel de program social și politic îi atrage în schimb atenția.

[8] Vezi, în acest sens, eseul lui Bryan Turner, de mai jos, cât și suplimentul apărut în Featherstone, Hepworth și Turner, editori, 1991, p.1-35.

[9] Bineînțeles, acesta este un paradox central în opera lui Foucault: sunt oare „trupurile" noastre controlate deterministic de către intervenția stărilor sau avem suficientă forță (individuală) în noi pentru a putea respinge aceste intervenții? Pentru acest paradox și îndeosebi pentru implicațiile acestuia în cazul utilizării lui Foucault dintr-un punct de vedere feminist, vezi McNay 1992.

[10] Pentru o fascinantă analiză de dată recentă, cu privire la trupul „ce se mistuie", vezi Falk 1994. În problema cultului pentru fitness [menținerea corpului într-o formă fizică corespunzătoare, n.t.], vezi îndeosebi Glassner 1989 și eseul lui Bryan Turner, de mai jos.

De ce ne preocupă atât de mult „trupul"?

Tocmai din această cauză fundalul religios pre-iluminist pentru *aporiile* noastre curente cu privire la „trup" devine un punct de reflecţie atât de semnificativ. Partea a II-a are sarcina de a ne călăuzi în munca complexă de consemnare a atitudinilor „occidentale"[16] tradiţionale în privința devotamentului față de trup și, prin aceasta, de a lăsa să se aștearnă praful peste o serie de mitologii convingătoare în legătură cu această moștenire, mitologii influente care continuă să stea la pândă chiar și atunci când cu atentă erudiție sunt cercetate și amendate.[17] Mai ales expunerile feministe și sociologice curente referitoare la „trup" tind să continue cu o viziune părtinitoare (dar nediferențiată) a „creștinismului", pe care teoretizarea efectuată de către aceștia a înlocuit-o: alianța acesteia cu „capitalismul burghez" pentru a obține „condamnarea religioasă (dacă nu ipocrită) a plăcerilor de ordin sexual" (Turner în Featherstone, Hepworth și Turner, editori, 1991, p. 19), perceperea de către aceasta a trupului sexual ca fiind „vulgar" și „instinctual",[18] sau, într-o formă mai generală, „valul de opresiune și violență împotriva corporalității".[19] Dar, departe de a fi clare, oricare dintre aceste generalități (în măsura în care truismele pot fi adevărate) rezistă testului unei lecturi *nuanțate* a diferitelor curente complexe de gândire referitoare la „corporalitate" și a sensurilor lor, existente în tradițiile ebraice și creștine ale pre-iluminismului.

---

[11] Vezi, de exemplu, celebra viziune-experiment a lui Daniel Dennet referitoare la „creierul în baie" cu „trupul" (separat) neînsufleţit şi înhumat, în Dennet 1981, p.310-32; şi compară cu eseul lui Mary Midgly despre filozofie şi „trup", de mai jos.

[12] Vezi, de exemplu, Bordo 1993; Jaggar şi Bordo, editori, 1989, precum şi Dworkin 1989.

[13] Observaţiile lui Starobinski (1982, p.38), citate şi în nota nr.12 a eseului lui Talal Asad, de mai jos, sunt oportune aici: acesta vorbeşte despre „componenta narcisistă importantă a culturii occidentale" care generează o „pasiune" pentru „trup" (în acest sens complexat, sexualizat) complet diferită de „corporalitatea" naivă (şi necomplexată) a eului.

[14] Susan Bordo (1993) subliniază această idee cu deosebită forţă, arătând cum femeile, în mod ironic, interiorizează una din formele de ură („masculină") faţă de propriul trup („femeiesc") prin intermediul slăbirii şi al anorexiei, forma patologică a acesteia.

[15] Vezi, printre altele, Csordas 1990 (Premiul Stirling pentru eseu, pentru 1988) în cazul unei dezbateri asupra necesităţii unei viziuni mai „întrupate" a eului în antropologie, apreciere care se bazează pe filozofia lui Merleau-Ponty şi pe antropologia lui Bourdieu.

[16] Datorită caracterului vădit contestabil al termenului „occidental" utilizat în prezentul volum, am folosit ghilimelele pentru a putea include concepţiile ortodoxiei Răsăritene, dar şi pentru a exclude, de exemplu pe cele islamiste. Decizia

---

de a face aceste delimitări (în ultimă instanță artificiale) s-a născut din dorința de a furniza o prezentare comparitivă, cât se poate de completă, a concepțiilor creștine tradiționale cu privire la „trup", cât și de a le opune viziunii trecutului său „creștin" diseminate de către literatura curentă a științelor sociale. Din același motiv tradiției creștine i-au fost alocate trei capitole, față de doar unul pentru celelalte tradiții – decizie luată în deplină cunoștință de cauză că în acest fel se creează un (relativ) dezechilibru de spațiu în favoarea creștinismului.

[17] O serie de atare generalizări „truiste" au fost pronunțate cu ocazia primei conferințe asupra „trupului", din 1987, dar cred că vor fi în cele din urmă risipite de către acest volum sau altele (Brown 1988, cel mai demn de menționat referitor la creștinismul timpuriu). Includ în această categorie: (i) viziunea conform căreia iudaismul (*pe scurt*) este „pro", pe când creștinismul „contra" în ceea ce privește „trupul"; (ii) viziunea analogă conform căreia creștinismul a fost și el „pro" în primele sale forme de manifestare, până ce s-a molipsit de la „dualismul" grecesc; (iii) viziunea conform căreia moravurile sexuale stricte sau practicile ascetice sunt cu tot dinadinsul „contra"„trupului"; și (iv) concepția zadarnic generalizată, conform căreia religiile „Răsăritene" adoptă un punct de vedere mai „favorabil" față de „trup" decât creștinismul. Din aceste observații, cât și din această carte, rezultă în mod clar, că atunci când sunt aplicate viziunilor față de „trup", cu consider că epitetele „pro" și „contra" invită la întrebări, doar dacă nu sunt contextualizate cu grijă.

[18] Din Bordo (1993, 4) scriind din perspectiva unui evreu secularizat despre punctul de vedere pe care „gândirea creștină" îl are față de „trup".

[19] Citat din teologul și eticianul Grace Jantzen (1988, p.31), care abordează „dualismul" „religiei occidentale" (ibid., p.30).

Bineînţeles, nu este deloc o coincidenţă faptul că istoriografii culturii noastre obsedate de „trup" şi-au îndreptat atenţia, cu evidentă pasiune, asupra momentelor de cumpănă, de prefaceri din cultura occidentală (îndeosebi sec. XII, XIII şi XVIII), când mişcări politice profunde şi-au găsit analogia, la fel ca şi în prezent, în schimbări fascinante ale metaforelor şi simbolurilor trupului.[20] Cele mai bune studii însă nu exprimă doar obsesiile noastre curente faţă de plăcerea sexuală, de sexualitate şi de constructivismul social, ci, mai degrabă, ele dezleagă cu greutate relaţiile stabilite între diversele asocieri făcute la adresa „trupului", pe care, în dorinţa noastră de a anihila atât „dualismul" cât şi „moartea", le-am reprimat poate cu prea multă uşurinţă.[21]

Dacă partea a II-a îşi va atinge ţelurile cu succes, atunci va reuşi să pună specificitatea culturală şi religiozitatea, tainică încă, a intereselor noastre actuale „corporale" (schiţate în partea I) într-o nouă lumină, întrucât toate aceste interese au apărut după anumite momente de cotitură post-creştine şi post-iluministe în istoria „trupului": pierderea credinţei în caracterul transcendent şi de liant social al „trupului adevărat" (*verum corpus*);[22] dispariţia, în acelaşi timp, a credinţei în „trupul" escatologic – „trupul" desăvârşit al Vieţii de Apoi;[23] destabilizarea noţiunii juridice general-acceptate de gândirea occidentală a sec. XX, cu privire la „personalitatea" responsabilă;[24] temerile cauzate atât de forța medicinii și de intervenția acesteia în societatea contemporană, cât și de limitările ei (simbolizate de epidemia de SIDA);[25] de enigmele identității personale provenite din capacitatea de a face troc cu părți ale trupului;[26] diferitele provocări lansate de teoria feministă laică și de teologia feministă: întrebări generate de identificarea femeii cu „trupul" (disprețuit și supus) sau de hegemonia rațiunii „de tip masculin" asupra „trupului";[27] afirmarea drepturilor medicale ale femeii asupra propriului „trup" și denunțarea presiunilor denaturante ale spiritului societății de larg consum asupra imaginii femeii despre propria persoană;[28] redescoperirea și cercetarea „gândirii prin intermediul trupului" (punctul de vedere al femeilor);[29] propaganda cu privire la „drepturile homosexualilor" și argumentele aduse de „teoria referitoare la homosexualitate"[30] și, în cele din urmă, neliniștile grave generate de retrasarea hărții de bază a lumii politice: incertitudinile cu privire la „a fi de stânga" sau „a fi de dreapta", a fi prieten sau a fi dușman.

---

[20] Pentru sec. XII şi XIII vezi Bynum, 1995, cea mai recentă lucrare, dar şi dezbaterile generate de abordarea anterioară a (aşa-zisei) „inventări a individului" din sec. XII (vezi cu precădere Morris, 1972). Pentru sec. XVIII şi XIX vezi lucrarea lui Laqueur (Laqueur. 1990 şi Gallagher şi Laqueuer, editori, 1987), care trasează *noutăţile* privitoare la sexualitate şi la „trupul" bărbatului şi cel al femeii, aduse de către iluminism şi urmările acestuia. În comparaţie, neaplicarea unor metode şi întrebări (referitoare la trup) similare la Reformă şi la mişcările politice ale acesteia este întrucâtva surprinzătoare (vezi, totuşi, Roper, 1989, în privinţa schimbărilor în condiţia şi şansele de afirmare ale femeii la Augsburg în timpul Reformei; precum şi abordarea programatică a lui David Tripp, în cele ce urmează).

[21] În acest sens vezi îndeosebi eseul studiu al lui Bynum, 1991.

[22] În acest sens vezi abordarea lui Andrew Louth privitor la teologia euharistică occidentală medievală, mai jos prezentată (precum şi fig.3, ca ilustrare în acest sens a („trupului adevărat").

[23] Analiza efectuată de Bynum (Bynum, 1995) asupra interesului intens faţă de reasamblarea părţilor trupului cu ocazia învierii, susţinută de scolasticismul timpuriu, reprezintă un fascinant contrast faţă de discuţiile în jurul identităţii personale şi a transplantului de organe (în care escatologia nu are nici un rol).

Nu e de mirare că aceste chestiuni legate de „trup" ne tulbură atât; întrucât căutarea, aparent cifrată în ele, e destinată unui punct de referință unificator și *capabil de coeziune socială*,[31] care va da trupului muritor ultimul sens. Nu e deci de mirare că studiile cu privire la „trup" pot vedea lumina tiparului doar ca *Fragmente*,[32] deoarece nu mai există o prezenţă euharistică care să le „strângă pe vârful muntelui“. Şi totuşi, în vreme ce resursele occidentale referitoare la orientarea religioasă au fost în mare parte abandonate, spectrele trecutului, ironice şi laicizate, continuă să ne chinuie. Dacă în altă parte au fost denumite „contradicţiile culturale“ ale vieţii contemporane (Bell, 1976), aceste elemente sunt la fel de evidente în problemele ce ţin de „trup“: „trupul“ e confirmat, din punct de vedere sexual, dar pedepsit, în mod puritan, prin intermediului regimului alimentar şi prin exerciţiile fizice; e îmbuibat continuu cu bunuri de larg consum, dar, în mod culpabil, i se neagă o serie de alimente în vederea „mântuirii“ într-o viaţă mai îndelungată; e instruit că nimic nu există *decât* el („trupul“), dintr-o altă zonă de control, cerându-i-se totuşi să se disciplineze; e fluturat pretutindeni, dispărând însă, încontinuu, pe reţelele cibernetice.

---

[24] Vezi eseul lui Douglas: „Thought Style Exemplified: the Idea of the Self", apărut în Douglas 1992, p.211-34, în care acesta cercetează erodarea noțiunii „juridice" a eului ca agent responsabil (Locke) sub impactul categoriilor psihanaliste moderne ale „inconștientului".

[25] Vezi mai jos abordarea acestor teme de către Bryan Turner și Talal Asad. Pentru reflectare asupra tehnicilor „de excludere" culturală, generate de teama societății contemporane față de SIDA, vezi Douglas, 1991.

[26] Pentru această problemă vezi îndeosebi mult dezbătuta lucrare a lui Parfit, 1984.

[27] Vezi printre altele Suleiman, editor, 1986 și Bordo, 1993 (pentru imaginea femeii despre propria persoană); și Lloyd, 1984 (pentru o analiză a „Omului rațional" din filozofia occidentală).

[28] Vezi, de exemplu, Martin, 1987 și Jacobus *et al.*, editori, 1990 și (iar) Bordo, 1993.

[29] Vezi Gallop, 1988 și Irigaray, 1985a și 1985b (întrucâtva diferit, din perspectiva unei replici feministe franțuzești la Freud și Lacan).

[30] Vezi îndeosebi Butler 1990 și 1993.

[31] Vezi remarca lui Mary Douglas (adesea reluată în altă parte) conform căreia „doctrinele care utilizează trupul uman ca metaforă a lor...foarte probabil, sunt preocupate de relațiile sociale" (Douglas, 1970b, 71, citat în Gager, 1982, p. 347).

Oare vedem în acesta copia perversă a unui ascetism creştin (desacramentalizat) sau poate că avem de a face cu ultimul zâmbet stupid al unui zâmbăreţ de tip *cartezian*?[34]

---

[32] În cele ce urmează Bryan Turner analizează unele dintre aceste „contradicţii“ cu privire la „trup“. În ceea ce priveşte ultimul punct („dispariţia trupului“ în lumea computerizată) vezi Taylor şi Saarinen, 1994: în secţiunea „Body Snatching“, 8 + 9, este pusă întrebarea: „Unde îmi întâlnesc trupul în reţeaua cibernetică?“ şi se face următorul comentariu: „De ce oare în cultura noastră atâta lume este preocupată de trup?...De fapt, trupul dispare sau este deplasat de aşa-zisa prosthesis artificială. Pe măsură ce materialitatea datorată experienţei dispare, creşte în intensitate nevoia de reafirmare a ei.“

Sunt recunoscătoare asistentului meu Kimerer LaMothe (1993) pentru o discuţie care m-a ajutat să clarific natura unora dintre aceste contradicţii „corporale“.

[34] John Searle, filozoful gândirii a sugerat recent (în Warner şi Szubka, editori, 1994, p.279) că filozofii reprezentând tendinţa principală în filozofia gândirii au fost atraşi spre extrema „fizicalistă“ de către o profundă rezistenţă faţă de implicaţiile *religioase* ale alternativelor. Şi totuşi, aceştia sunt „adânc angajaţi“ faţă de „vocabularul şi categoriile tradiţionale“ („dualism“, „materialism“, „fizicalism“, etc), diseminate de către cartezianism: „Ei utilizează aceste cuvinte fără stânjeneală sau ironie“. Într-un alt context (cel al analizei feministe a viziunilor despre „trup“ din perspectiva spiritului societăţii de larg consum), Susan Bordo (1993b, p. 266) comentează modul în care trupurile sunt destinate acum a fi maleabile la infinit sau „plastice“(prin intermediul chirurgiei, al regimurilor alimentare sau alte forme de intervenţie): „În locul lui Dumnezeu, ceasornicarul, ne avem acum pe noi înşine, maeştrii sculptori ai acelui plastic...[care trădează un] dispreţ pentru limitele materiale şi [o] intoxicare cu libertate, schimbare şi autodeterminare.“

Religiile şi trupul

Cred că, între timp, a devenit cât se poate de limpede că această introducere la prezenta ediţie nu e scutită de presupuneri încărcate de valoare şi cu adevărat religioase, dar, aşa cum până acum am încercat să scot în evidenţă, nici atitudinile faţă de „corporalitate“ nu trebuie subestimate. Totuşi, colaboratorilor la partea a II-a şi a III-a a acestui volum nu li s-a cerut să se alinieze la o anumită direcţie ideologică sau teologică. Mai degrabă li s-a cerut să aleagă un număr limitat de *practici* „corporale“ (mai ales caracteristice) sau de mitologii accesorii, din tradiţiile pe care ei le reprezintă şi apoi să înfrunte în mod explicit întrebarea: putem oare admite că ştim ce reprezintă „trupul“ (aşa-zisul) în acest context cultural şi religios diferit. Pentru elucidarea complexităţii şi a capacităţii de întipărire în cultură a acestei întrebări, li s-a cerut eseiştilor să facă referire la elemente suplimentare de interes în problema „corporalităţii“, să arunce lumină asupra semnificaţiei *totale* a practicilor religioase în discuţie: atitudini faţă de mâncare, autoritate, relaţiile sexuale, goliciune fizică, plăcere şi durere, medicină şi vindecare, precum şi de utilizarea în societatea religioasă a metaforelor cu privire la „trup“, atât la nivel *micro* cât şi la cel *macro*. Întrebarea avansată aici era: *cum* pot oare „practicile“ corporale să medieze sensurile sociale şi chiar să le transforme (sau *viceversa*)? – o chestiune, poate nu întotdeauna suficient de mult luată în seamă, în graba ameţitoare de a utiliza categoriile la modă de „practică“ şi de „habitus“ ale lui Bourdieu.[35]

În mod inevitabil, unii eseişti au preferat să se situeze pe o scară mai largă în privinţa alegerii materialului decât alţii (biciul editorial are şi el limitele lui!); şi, limitarea acestui volum la religiile cu ştiinţă de carte, a fost o decizie luată nu fără o anumită doză de regret. Dar, cel puţin, efectul cumulativ (primul) al acestei antologii de texte ar trebui să taie puţin *avântul* ideii conform căreia practicile „corporale" provenite din alte contexte religioase şi rituale pot fi preluate, pur şi simplu numai pentru o relaxare şi refacere lipsită de pretenţii. Anumite practici legate de trup implică îndatoriri de ordin metafizic şi cultural (nu mai puţin deosebite) şi este posibil, ca, într-adevăr, în cele din urmă să le determine pe acestea. După cum remarcă Thomas P. Kasulis (Yuasa 1987, p. 7, sublinierea mea): „credinţele religioase sunt reprezentate de către practicile religioase. În realitate se poate afirma că practicile preced credinţele." Cu alte cuvinte, „practica" religioasă nu este deloc un manierism asociat teoriilor metafizice dobândite în altă parte; mai degrabă e chiar instrumentul unei atare credinţe, care, în cele din urmă, transcende limita dintre gând şi acţiune.[36] Sau, în sens contrar, conform remarcii atente a lui Talal Asad, inabilitatea „de a intra în comuniune cu Dumnezeu" poate fi „o funcţie a trupurilor ignorante."[37] Într-adevăr, una dintre caracteristicile notabile ale religiilor „iniţiate" o reprezintă lipsa de interes a acestora faţă de teoretizarea, conştientă de sine, a *naturii* „trupului"; imersiunea în practica rituală sau cea meditativă, aparent, permite ca aceste întrebări arzătoare să se stingă în mare parte. „Trupul" individual şi-a găsit locul într-o dramă divină şi poate înceta să mai existe în urma autoexaminării cu ardoare.

---

[35] Vezi Bourdieu, 1977. Kleinman şi Kleinman (1994, p.708) comentează: „Pierre Bourdieu... în mod repetat invocă legătura dialectică dintre habitus şi structurile sociale ca fiind sursa încorporărilor sociale în trup, aproape ca un element de credinţă. Acel model răsunător, al legăturii dintre corporal şi social, ce a câştigat sprijinul multor antropologi, a rămas, totuşi, în mare parte neanalizat de Bourdieu şi de alţi teoreticieni – echivalentul în teoria socială a „obstacolului mistic“ dintre minte şi trup din medicina psihosomatică.

[36] Această problemă este reliefată cu fermitate (referitor la teoria ritualurilor) în Bell 1992. Argumentări similare pot fi regăsite în Csordas 1990 şi McGuire 1990.

Eseurile unor teişti, grupate în prezentul volum, constituie o *pregătire* în vederea sarcinii deosebit de complexe a unui studiu „comparatist" între diferitele tradiţii referitoare la „trup" (şi în interiorul acestora). Acest lucru, însă, se poate face doar treptat şi cu o deosebită atenţie acordată contextului, aceeaşi la care aspiră prezentul volum, în totalitatea lui. Deplasarea de la prezentările atent exegetice şi fenomenologice (conţinutul prezentului volum) la comparaţii detaliate dincolo de graniţele dintre religii, rămâne, totuşi, o chestiune deosebit de exigentă, în care generalizările extreme nu îşi găsesc locul îndrituit şi pentru care sunt necesare monografii separate.[38] Pe măsură ce sunt prezentate eseurile, cititorul perspicace al acestui volum va remarca, totuşi, o serie de teme recurente înrudite (toate întrucâtva străine spiritului contemporan laicizat): intensa ambiguitate a trupului individual, atât ca scenă a potenţialei sanctificări şi pângăriri, cât şi al atentei reglementări a punctelor de intrare şi de ieşire din acesta; capacitatea transformatoare şi nestatornică a corpurilor umane de a trece în divin (uneori la diferite niveluri) şi apoi a corpurilor divine de a se întrupa; veneraţia manifestată faţă obiectele fizice ce reprezintă corpurile divine; legendele despre diversele divinităţi drept *centru al atenţiei* având ca scop curmarea ambiguităţilor cu privire la trup; renegarea şi purificarea satisfacţiilor trupeşti naive de dragul unei stări metamorfozate şi transindividuale; şi, în cele din urmă, relaţia stabilită între latura fizică a meditaţiilor şi efectele cosmice şi cele referitoare la societate.[39]

---

[37] Vezi eseul lui Talal Asad, de mai jos, cât şi discuţia clarificatoare (şi raportată) cu privire la atitudinile medievale faţă de durere şi ascetism, în Asad, 1993, cap. 3 şi 4.

[38] Parţial această activitate a fost în mod util demarată în Yusa 1987 şi Kasulis, editor, 1993.

Totuşi, nici unul dintre aceste puncte de legătură (superficial prezentate) dintre tradiţii nu poate fi admis fără a acorda atenţie formei de cultură care o însoţeşte. Aşa cum lucrarea lui Mary Douglas ne aminteşte cu atâta insistenţă, este vorba despre o societate de un anumit fel, care îşi păzeşte cu grijă propriile deschideri şi, tot aşa, despre o societate de un anumit fel care, transcendând individualul, asigură o puternică conştiinţă de sine la nivel comunitar.[40] Poate că, ceea ce (în mod inconştient) dă energie obsesiei propriei noastre culturi în problema „corporalităţii", e tocmai dorul nostalgic pentru o atare legătură şi siguranţă liniştitoare în această chestiune. A alege, însă, atare opţiuni „ierarhice", ar fi o atitudine „anticulturală",[41] dând (fără exagerare) o cu totul altă înfăţişare lucrurilor.

Dacă acest volum serveşte la sublinierea unor atare puncte de legătură şi de discordanţă, chiar şi numai într-o formă preliminară, atunci putem recunoaşte că şi-a îndeplinit funcţia şi a netezit calea pentru o discuţie interdisciplinară, mult mai bogată în informaţii, cu privire la multele „trupuri", atât laice cât şi religioase, care exercită presiune asupra noastră.

---

[39] Unele dintre aceste puncte de comparaţie productive sunt, de asemenea, sugerate în lungul articol – recenzie al lui Sullivan, 1990. Sullivan încheie articolul cu o întrebare retorică (ibid., p.99): „Întrucât adeseori se demonstrează faptul că trupul este un instrument primar de cunoaştere şi întrucât receptarea trupului variază de la o cultură şi de la o epocă la alta, încă o întrebare trebuie adăugată la lista obişnuită de reflecţii hermeneutice: Ce fel de provocare reprezintă pentru studiul religiei propria noastră existenţă fizică?" Prezentul volum ar trebui să lanseze această întrebare, cât şi reversul ei, poate chiar cu mai multă stăruinţă: Ce fel de provocare reprezintă pentru propria noastră existenţă fizică studiul religiei (şi a „trupului")?

Sunt recunoscătoare lui Lawrence Sullivan pentru utila discutare a acestor chestiuni.

[40] Vezi din nou Douglas, 1966 şi 1970a; pentru mai multe detalii cu privire la „efectele cosmice" şi la trup, vezi Douglas, 1990

[41] Pentru acest sens dat categoriei de „ierarhie", cât şi pentru lipsa ei de atracţie într-o „cultură îndrăzneaţă" de tip individualist, vezi Douglas, 1992. Acesta sugerează o nouă şi cvadruplă tipologie de viziuni cu privire la sine şi la cultură: „ierarhie", „enclavă", „îndrăzneală/individualism" şi „izolat".

BIBLIOGRAFIE

Asad, T. (1993), *Genealogies of Religion*, Baltimore şi Londra: Johns Hopkins University Press.

Becker, E. (1973), *The Denial of Death*, New York: Free Press.

Bell, C. (1992) *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York: Oxford University Press.

Bell, D. (1976), *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Londra: Heinemann Educational.

Bordo, S. (1993a), *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*, Berkeley: University of California Press. (1993b), „Material Girl": The Effacements of Postmodern Culture, în C. Swichtenberg, ed., *The Madonna Connection*, Boulder, CO: Westview Press, p.256 - 90.

Bourdieu, P. (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press.

Brown, P. (1988), *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York: Columbia University Press.

Butler, J. (1990), *Gender Trouble*, New York, Routledge. (1993), *Bodies that Matter: On the Discourse Limits of „Sex"*, New York: Routledge.

Bynum, C. W. (1991), „Bodily Miracles in the High Middle Ages", în T. Kselman, ed., *Belief in History: Innovative Approaches to European and American Religion*, Notre Dame, IN şi Londra: University of Notre Dame Press, p. 68-106. (1995), *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 1200 - 1336*, New York: Columbia University Press.

Clifford, J şi Marcus, G. E. (editori) (1986), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.

Coakley, S. (1992), Visions of the Self in Late Medieval Christianity, în M. McGhee (ed.), *Philosophy, Religion and the Spiritual Life: Royal Institute of Philosophy Supplement*, Cambridge University Press, p. 89-103.

Csordas, T. J. (1990), Embodiment as a Paradigm for Anthropology, *Ethos 18*, p. 5 -47.

Dennett, D. (1981), *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Cambridge, MA: MIT Press.

Douglas, M. (1966), *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londra: Routledge and Kegan Paul. (1970a), *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Londra: Barrie and Jenkins. (1970b), „Social Preconditions of Enthusiasm and Heterodoxy", în R. F. Spencer (ed.), *Forms of Symbolic Action: Proceedings of the 1969 Annual Meeting of the American Ethnological Society*. Seattle şi Londra: American Ethnological

Society, p. 69 – 80. (1990), „The Body of the World“, *International Social Science Journal*, 125, p. 395-9. (1991), „Witchcraft and Leprosy: Two Strategies of Exclusion“, *Man 26*, p. 723-36. (1992), *Risk and Blanc: Essays in Cultural Theory*, Londra şi New York: Routledge.

Dworkin, A. (1989), *Pornography*, New York: Dutton.

Ekman, P. (1994), *Emotions in the Human Face*, Cambridge University Press.

Falk, P. (1994), *The Consuming Body*, Londra: Sage Publications.

Featherstone, M., Hepworth, M. şi Turner, B. S. (editori) (1991), *The Body: Social Process and Cultural Theory*, Londra: Sage Publications.

Feher, M. cu Naddaff, R. şi Tazi, N. (1989), *Fragments for a History of the Human Body*, *Zone 3* (partea I), *Zone4* (partea II) şi *Zone 5* (partea III), New York: Urzone Inc.

Gager, J. G. (1982), „Body-Symbols and Social Reality: Resurrection, Incarnation and Asceticism in Early Christianity“, *Religion 12*, p. 345 - 63.

Gallagher, C., şi Laqueur, T. (editori) (1987), *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, Berkeley: University of California Press.

Gallop, J. (1988), *Thinking Through the Body*, New York: Columbia University Press.

Glassner, B. (1988), „Fitness and the Postmodern Self“, *Journal of Health and Social Behavior 30*, p. 180-91.

Irigaray, L. (1985a), *Speculum of the Other Woman*, Ithaca, NY: Cornell University Press. (1985b), *This Sex Which is Not One*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Jacobus, M., Fox Keller, E. şi Shuttleworth, S. (editori) (1990), *Body/Politics: Women and the Discourse of Science*, New York: Routledge.

Jaggar, A. şi Bordo, S. (editori) (1989), *Gender/ Body /Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, New Brunswick: Rutgers University Press.

Jantzen, G. (1988) „Ethics and Energy“, *Studies in Christian Ethics 1*, p. 17 – 31.

Kasulis, T. P. (ed.) cu Ames, R. T. şi Dissanayake, W. (1993), *Self as Body in Asian Theory and Practice*, Albany, NY: SUNY Press.

Keat, R. (1986), „The Human Body in Social Theory: Reich, Foucault and the Repressive Hypothesis“, *Radical Philosophy 42*, p. 24 – 32.

Kleinman, A. şi Kleinman, J. (1994), „How Bodies Remember: Social Memory and Bodily Experience of Criticism, Resistance, and Delegitimation Following China's Cultural Revolution“, *New Literary History 25*, p. 707 – 23.

Laqueur, T. (1990), *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge MA: Harvard University Press.

Lloyd, G. (1984), *The Man of Reason: „Male“ and „Female“ in Western Philosophy*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

McGuire, M. (1990), „Religion and the Body: Rematerializing the Human Body in the Social Sciences of Religion“, *Journal of the Scientific Study of Religion 29*, p. 283-96.

McNay, L. (1992), *Foucault and Feminism*, Cambridge: Polity Press.

Martin, E. (1987), *The Woman in the Body*, Boston: Beacon Press.

Morris, C. (1972), *The Discovery of the Individual, 1050 – 1200*, Londra: SPCK.

Parfit, D. (1984), *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press.

Roper, L. (1989), *The Holy Household: Women and Morals in Reformation Augsburg*, Oxford University Press.

Said, E. W. (1978), *Orientalism*, New York: Pantheon.

Simpson, J. H. (1993), „Religion and the Body: Sociological Themes and Prospects", în W. H. Swatos, Jr., *A Future for Religion? New Paradigms for Social Analysis*, Londra: Sage Publications, p. 149-64.

Starobinski, J. (1982), A Short History of Body Consciousness, *Humanities in Review I*, p. 22-40.

Suleiman, S. (ed.) (1986), *The Female Body in Western Culture*, Cambridge MA: Harvard University Press.

Sullivan, L. E. (1990), „Body Works: Knowledge of the Body in the Study of Religion", *History of Religions 30*, p. 86-99.

Taylor, M. C. şi Saarinen, E. (1994), *Imagologies: Media Philosophy*, Londra: Routledge.

Warner, R. şi Szubka, T. (editori) (1994), *The Mind – Body Problem: A Guide to Current Debate*, Oxford: Basil Blackwell.

Yuasa, Y. (1987), *The Body: Toward an Eastern Mind – Body Theory*, editat de T. P. Kasulis, Albany: SUNY Press.

PARTEA I

VIZIUNI OCCIDENTALE CONTEMPORANE: LAICIZAREA ŞI TRUPUL

CAPITOLUL 2

Trupul în societatea occidentală: teoria socială şi perspectivele ei

BRYAN S. TURNER

INTRODUCERE: ÎNTRUPAREA

Corpul uman a devenit în ultimii ani un punct central de cercetare şi teorie în domeniul sociologiei şi al antropologiei. Fără îndoială, acest interes academic crescând reflectă schimbări sociale mai vaste, în rândul cărora trupul a devenit, din ce în ce mai mult, ţintă a spiritului societăţii de larg consum, a supravegherii politice şi a cercetării ştiinţifice. În cadrul sociologiei şi al istoriei, acest interes sporit este, de asemenea, o reflecţie a influenţei filozofiei sociale a lui Michel Foucault (Lemert şi Gillan, 1982; Smart 1985), a interesului crescând în teoria socială franceză, în general (Boyne, 1986), precum şi a declinului diferitelor curente din filozofia structuralistă, inclusiv marxismul structuralist (Kurzweil, 1986). Pentru Foucault, de exemplu, poziţia centrală ocupată de către trup în cadrul sistemelor moderne de disciplină şi control a fost considerată drept un efect al complexităţii crescânde a statutului social, la rândul ei, această complexitate fiind produsă de melanjul social dintre cunoştinţe şi putere în interiorul instituţiilor medicale din societăţile occidentale (Foucault, 1973) şi, în general, de răspândirea prin fabrică şi prin şcoală a tehnicilor privind disciplina (Foucault, 1977). Imensa influenţă, pe care Foucault a exercitat-o în teoria socială contemporană, în istoriografie, în analiza discursului şi în teoria feministă, a condus la apariţia unei vaste literaturi de specialitate în domeniul controlului şi reglementării statutului populaţiilor şi a trupului, concomitent cu o sociologie a trupului, a sexualităţii şi a populaţiilor (O'Neill, 1985; Turner, 1992). Există, bineînţeles, şi o vastă literatură despre antropologia trupului uman, cu referire, în special, la rolul simbolic şi clasificator al acestuia.

În cadrul unei perspective teoretice mai largi, în teoria socială modernă există, în esenţă, patru viziuni asupra trupului. Conform primei, urmându-l pe Foucault, trupul este efectul unor măsuri de ordin structural mai profunde vizavi de putere şi de cunoaştere. Conform celei de a doua, trupul este un sistem simbolic, care produce un set de metafore, prin intermediul cărora se produce conceptualizarea puterii. Conform celei de a treia, trupul nu e altceva decât consecinţa schimbărilor istorice pe termen lung din societate. Pe scurt, trupul are o istorie. Aceste trei viziuni au un lucru în comun: ele contestă orice supoziţie cu privire la coerenţa ontologică a trupului, ca fenomen istoric universal. Cea de a patra viziune derivă parţial din antropologia filozofică a lui Maurice Merleau-Ponty; aceasta îşi propune să analizeze trupul în contextul experienţei trăite a vieţii de zi cu zi. Cu acest semn de întrebare, referitor la coerenţa ontologică a propriei noastre fiinţe-în-trup, doresc să încep acest capitol printr-o analiză de ordin fenomenologic.

Dacă, în multe privinţe, opera lui Foucault a fost deosebit de inovatoare şi de radicală, în ceea ce priveşte, însă, implicaţiile ei pentru ştiinţele naturale şi cele sociale, devine posibilă identificarea unor viziuni mai vechi despre întruparea umană, care au contribuit şi ele la dezvoltarea unei noi scene intelectuale. Lucrarea lui Merleau-Ponty *Phenomenology of Perception* a avut o importanţă deosebită în dezvoltarea unui nou cadru în vederea înţelegerii fenomenologiei întrupării care, la rândul ei, a condus la o critică radicală şi profundă a hotarului dintre minte şi trup, moştenire a pozitivismului lui Descartes (Merleau-Ponty, 1962). Pentru Merleau-Ponty, legătura dintre persoană şi trup nu se ridică la nivelul legăturii dintre persoană şi mediu, apoi, de exemplu, nu putem considera că degetele noastre sunt versiuni umane ale unor instrumente tehnice precum foarfecele şi cuţitele. Legătura noastră cu trupul e întotdeauna una internă şi directă şi, de aceea, în filozofia lui Merleau-Ponty trupul joacă un rol crucial în acţiunea de înţelegere a percepţiei, a existenţei şi a sociabilităţii (Mallin, 1979). Opera lui Merleau-Ponty a fost influenţată, în mod pregnant, de către fenomenologia lui Husserl şi de transformarea de către Heidegger a dezbaterii în jurul Fiinţei. În teoria franceză, studierea trupului a fost puternic influenţată şi de filozofia existenţialistă a unor scriitori, precum J. P. Sartre (Sartre, 1957). Rădăcinile acestor evoluţii din domeniul teoriei sociale din Franţa trebuie căutate (prin intermediul lucrării lui Martin Heidegger *Time and Being*) în respingerea în sec. XIX a sistemului filozofic hegelian, în critica de factură romantică adusă industrialismului, precum şi în dezvoltarea filozofiei ontologice germane (Stauth and Turner, 1988). În cadrul teoriei sociale germane, în opera lui Herbert Marcuse (1955) se poate identifica o critică de stânga cu privire la statutul trupului şi al sexualităţii, în interesul producţiei capitaliste moderate, precum şi o critică ignorată, venită dinspre filozofia estetică romantică a lui Ludwig Klages şi a cercului de scriitori din jurul lui Stefan George (Huch, 1973).

Aceste evoluţii din fenomenologia filozofică au implicaţii profunde în sociologie, în antropologie şi în teoria socială. Una dintre consecinţele imediate o reprezintă necesitatea unei revizuiri radicale a modurilor de abordare ştiinţifică a stării de indispoziţie (Turner, 1987). De exemplu, aceste perspective au fost în mod strălucit ilustrate de studiile medicale ale lui O. W. Sacks, în investigaţiile sale extrem de incisive cu privire la migrenă (1970) şi la boala lui Parkinson (1976). Semnificaţia acestor investigaţii este că boala nu este niciodată doar un simplu atac extern asupra biochimiei organismului nostru, ci, mai degrabă, o variaţie a întrupării noastre, profund subiectivă şi importantă din punct de vedere simbolic.

În timp ce sociologii s-au inspirat în mod considerabil din opera lui Foucault şi Merleau-Ponty, în antropologie au avut loc evoluţii similare în domeniul analizei întrupării umane şi a simbolismului trupului, sub influenţa unor scriitori precum Mary Douglas, a cărei lucrare *Purity and Danger* (Douglas, 1970) a generat o revoluţie conceptuală a viziunii antropologice cu privire la întinarea trupului şi ritualurile de purificare ale acestuia. Spre deosebire de fenomenologia tradiţiei franceze, Douglas a manifestat, totuşi, mai puţin interes faţă de ideea „trupului perceput", decât faţă de trup ca un cod sau metaforă a funcţiilor socio-cognitive ale realităţii – problemă pe care a continuat s-o analizeze în lucrarea *Natural Symbols* (1973). Foarte importantă a fost şi lucrarea lui Marcel Mauss care, prin intermediul „tehnicilor trupului", a atras atenţia asupra modelării trupului din punct de vedere cultural şi al utilizării lui în acţiunile sociale (Mauss, 1979). Mauss susţine, pe un ton cât se poate de convingător, că mersul, şezutul şi alte activităţi cotidiene nu sunt rezultatul firesc sau direct al trupului nostru, ca şi organism ce face parte din natură, dar că până şi activităţile de bază ale acestuia trebuie privite drept tehnici învăţate şi modelate din punct de vedere cultural. Pe scurt, ele reprezintă, mai degrabă, un ansamblu de practici, decât o moştenire „naturală", invariabilă.

Care sunt implicaţiile acestor direcţii de cercetare din cadrul ştiinţelor sociale, ale istoriei şi ale filozofiei asupra percepţiei noastre referitoare la trup? Prima implicaţie destul de evidentă e aceea că nu putem pune la îndoială faptul că „trupul" reprezintă un parametru universal natural, invariabil şi istoric al societăţilor omeneşti. În cadrul practicii umane trupul are multe sensuri şi poate fi conceptualizat într-o mare varietate de dimensiuni şi de structuri. De exemplu, suntem deja familiarizaţi cu diferitele metafore ale trupului, ca simbol pentru, sau ca declaraţie cu privire la relaţiile sociale şi cele politice. În iconografia creştină, biserica a fost adesea prezentată în evul mediu ca o mamă ce alăptează (vezi *Ecclesia lactans* de Giovanni Pisano, de la începutul sec.

al XIV-lea). În cadrul istoriei culturale a omului, trupul a fost adesea utilizat ca metaforă atât a stabilității cât şi a instabilității sociale. Aparent, există o legătură strânsă între ordinea exterioară a lumii social-politice şi echilibrul trupului uman, astfel încât se crede că instabilitățile din cadrul trupului reflectă instabilitățile din sistemul social extins. De exemplu, în *Anatomia melancoliei* (publicată pentru prima dată în 1621) Robert Burton considera că, în evoluția melancoliei, instabilitățile din trup sunt doar o reflecție a maladiei generale a societății umane, căzute în dizgrație (Fox, 1976). Trupul desfrânat etala un discurs incoerent al declinului social, iar doctorului îi revenea rolul de a furniza o interpretare a „scandalului generat de maladie" (Baross, 1981). În mod asemănător, trupul regelui a fost adesea considerat un simbol sau o metaforă a suveranității, astfel încât un atac asupra trupului regelui echivala cu un atac violent la adresa societății, în totalitatea ei. Simbolismul şi ritualurile care, în istoria omului au încadrat această structură, reflectă noțiunea conform căreia monarhul posedă două trupuri: unul definit şi trecător, iar, ca suveran, unul abstract şi nemuritor, simbol sau mijloc de exercitare a autorității politice (Kantorowicz, 1957). Din acest motiv există o strânsă legătură între teoriile medicale referitoare la maladie şi teoriile politice referitoare la cârmuirea societății, deoarece boala, care pune stăpânire pe corpul uman, a fost adeseori asociată cu haosul politic şi social. Din acest punct de vedere, teoriile medicale sunt în acelaşi timp şi teorii politice (Turner, 1992). În mod frecvent, prin intermediul unor metafore de ordin militar, afirmăm că starea de boală reprezintă o luptă, în urma invadării trupului de către forțe străine (Sonntag, 1978). Pe scurt, boala este întotdeauna o metaforă a altor procese sociale mai generale şi mai profunde.

În plus, complexitatea trupului în cultura umană poate fi înțeleasă şi prin examinarea limbajului prin care descriem prezența şi natura trupului în interacțiunea umană. Argumentul, în acest sens, e că trupul şi posesia de trupuri pot fi considerate drept o formă a limbajului. În sprijinul acestui argument vine şi revoluția modernă din domeniul lingvisticii structurale, în care se susține că „realitatea" este întotdeauna efectul practicilor discursive. Sesizată şi produsă de către practicile discursive, realitatea este văzută îndeosebi ca rezultat al forței anumitor procedee metaforice. În teoria feministă, adesea influențată puternic de către filozofia psihanalistă a lui Jacques Lacan, scriitori precum Kristeva şi Irigaray au studiat noțiunea de trup feminin ca absență sau cusur. Această perspectivă filozofică indică esența metaforică a trupului. Istoria științelor medicale reprezintă o istorie a metaforelor schimbătoare, în care trupul apare ca o colecție de pompe, canale, dispozitive şi mecanisme etc (Turner, 1982). În limbajul de zi cu zi, de exemplu, facem adesea referire la trup ca şi când acesta ar fi un obiect sau mediu extern sau obiectiv.

Vorbim despre faptul că avem trup, că oamenii au ţinută sau despre faptul că suntem ființe, dar, urmând tradiția fenomenologică, ar fi la fel de înțelept dacă am vorbi despre modul în care ne *aranjăm* trupul, de vreme ce suntem întrupați.

În cadrul tradiției filozofice germane, în mod frecvent a existat o concentrare asupra ideii de „trup perceput". Posesia unui trup presupune masajul şi manipularea fizică a acestuia, întrucât trupul are nevoie în mod constant de atenție, dar aceasta din urmă are, mai ales, semnificație sugestivă şi simbolică. Putem vorbi despre aranjarea trupurilor noastre, dar la un nivel mai profund are de asemenea sens să vorbim despre *faptul de a fi* un trup. Trupurile noastre (prezentarea şi reprezentarea lor) exprimă eul propriu, întrucât pierderea chipului (simbolizată de îmbujorări şi de către alte consecințe amenințătoare) reprezintă o pierdere a eului (Goffman, 1969). Orice pierdere a controlului asupra trupului nostru este stânjenitoare din punct de vedere social, implicând o pierdere a controlului asupra propriei noastre persoane. Mutilarea trupului reprezintă principala mutilare a eului. De aici rezultă faptul că ceremoniile legate de umilire se concentrează asupra degradării trupului prin intermediul ritualurilor de dezgolire, lovire şi despuiere (Garfinkel, 1956).

O altă implicație a acestor perspective sociologice este faptul că, asemănător altor produse culturale, trupul este mai degrabă un artefact creat social, decât un parametru dat pe cale naturală. Trupul (imaginea, ținuta şi reprezentarea lui) este efectul nenumăratelor practici, comportamente şi discursuri ce compun şi făuresc trupul ca o trăsătură cultural recognoscibilă a relațiilor sociale. De exemplu, după Foucault (1980) nu putem să nu avem rezerve față de trăsătura trupului de a fi structurat pe sexe, întrucât această caracteristică este în parte efectul intervenției de ordin politic şi guvernamental. Ca o consecință a transformărilor de ordin medical şi administrativ din sec. al XIX-lea, Foucault susținea imposibilitatea unui trup de a avea două sexe, deoarece în scopuri administrative hermafroditismul implică separarea sexelor în cadrul trupului. Deoarece trupul unisexuat (din acest motiv) este un efect al administrației de stat, radicalismul politic şi opoziția artistică față de reglementările de ordin social sunt adeseori asociate cu lumea imaginară creată în jurul androginului (Buci-Glucksmann, 1984).

Consecința acestui punct de vedere urmăreşte sfidarea oricărei concepții fundamentaliste cu privire la trup, conform căreia acesta este o trăsătură incontestabilă a naturii (Berthelot, 1986). Contrar unei atare viziuni, ar fi cât se poate de înțelept să arătăm faptul că, deşi trupul poate fi făurit din punct de vedere social, nu putem ignora fundamentarea fiziologică, biologică şi chimică a trupului în natură. La o analiză mai atentă, totuşi, acest punct de vedere rațional nu este chiar aşa de uşor de aparat. De exemplu, trupurile noastre se transformă în mod semnificativ în timp, astfel încât trupul meu din tinereţe nu va mai fi acelaşi la bătrâneţe. Nu ţine doar de domeniul literaturii ştiinţifico-fantastice dacă ne imaginăm o societate viitoare în care statul deţine sau conduce bănci genetice uriaşe, prin intermediul cărora „trupurile" sunt fără răgaz hrănite, vindecate şi înlocuite. Un atare sistem poate furniza cel puţin o soluţie în cazul epidemiilor, precum SIDA. Această temă a îmbătrânirii şi înlocuirii trupului ridică multe probleme de ordin filozofic referitor la identitatea persoanei aflate în acesta, dar în acelaşi timp produce şi greutăţi generate de ideea de a avea în timp doar un trup sau acelaşi trup. În plus, o dată cu dezvoltarea tehnologiei moderne în domeniul medical, o persoană poate, în decursul vieţii, să dobândească multe organe noi provenite de la alte trupuri sau proteze artificiale. Acest lucru aduce iar în prim plan o serie de probleme filozofice cu privire la persoană, trup şi conştiinţă în definirea eului propriu.

TRUPUL CARNAL

Până în prezent am încercat să dau un caracter complex trupului ca trăsătură sau aspect al analizei culturale din cadrul sociologiei comparate. Am încercat, îndeosebi, să contest presupunerea, considerată indiscutabilă, după care trupul este o caracteristică naturală a realităţii, eminamente unidimensională şi continuă din punct de vedere istoric. Deşi am relativizat trupul, vreau totuşi să sugerez că, în relaţia dintre acesta şi religie, există o serie de teme culturale durabile. Cel puţin în Occident (în epoca antică şi cea creştină) trupul a fost văzut drept un fenomen ameninţător şi periculos, dacă nu era controlat şi reglementat corespunzător de către procesele culturale. Trupul a fost considerat un receptaclu şi un propagator al pasiunilor, dorinţelor şi emoţiilor iraţionale, de nestăpânit şi turbulente. Nevoia de a controla trupul (poziţiile acestuia, excreţiile şi reproducerea lui) este o temă durabilă în filozofia, religia şi arta occidentală. În timp ce comentatorii au sugerat adesea că această teamă faţă de trup îşi are originile în cultura creştină, trupul a fost, de asemenea, privit ca o ameninţare la adresa siguranţei publice, al continuităţii cârmuirii şi al păstrării unei forme de organizare socială civilizată. În societatea grecească au existat o serie de teme care, mai târziu, şi-au găsit perechea în restrângerea sexualităţii din epoca creştină:

> O anumită asociere dintre activitatea sexuală şi rău, modelul monogamiei procreative, înfierarea relaţiilor dintre persoane având acelaşi sex, exultarea continenţei. (Foucault, 1984a, p. 21).

Normele din cultura clasică greacă referitoare la comportamentul sexual au fost combinate cu importanța stăpânirii de sine (*enkrateia*), considerată a fi o tehnică adecvată pentru toate subiectele de ordin moral. În viața grecilor virtutea morală era asociată cu oamenii liberi care reglementau viața publică, excluzând de la aceasta femeile, băieții tineri și sclavii. În cadrul acestei tradiții grecești, raportul dintre soți nu avea în vedere viața sexuală, ci mai degrabă relațiile bazate pe autoritate, care reglementau sfera vieții de familie. Aceste forme de separare și de excludere implicau practici ascetice proprii cetățenilor vrednici. Din punct de vedere social și etic femeile, sclavii și băieții se supuneau oamenilor liberi, fiind considerați mai degrabă obiecte decât subiecte ale întâlnirilor erotice. Aceste elemente au stat la baza foarte răspânditelor discuții purtate în Grecia Antică în jurul homosexualității. După ce identifică o austeritate etică și sexuală în perioada de început a Imperiului Roman, Foucault (1984b) consemnează, de asemenea, anumite schimbări petrecute în perioada Principatului, când s-a pus mai mult accent pe plăcerile trupești ale vieții conjugale, în care sentimentul a jucat un rol important în cimentarea legăturii sociale dintre bărbat și femeie. A apărut astfel un cod al comportamentelor sexuale care a dovedit unele similitudini cu cel al epocii creștine. În timpul epocii romane acest cod antic al comportamentului sexual a fost asociat unei anumite introspectări și privatizări a vieții.

O dată cu creșterea importanței creștinismului, drept cultură dominantă în Occident, a avut loc și o intensificare a atitudinii ascetice față de trup, deoarece, ca o consecință a teologiei creștine a răului, acesta a devenit un element mai central al caracterizării omului ca ființă căzută în păcat. Nicăieri poate ambivalența creștină față de trup nu este atât de bine rezumată ca în ideea „poftelor trupești":

> „Poftele trupești" sunt pline de paradox. Carnalul este situat la limita dintre viață și moarte: se va ține cont de analogia dintre dragoste și sacrificiu. Ambele revelează carnalul. Sacrificiul înlocuiește viața ordonată a animalului cu frământarea oarbă a organelor sale. Carnalul reprezintă extravaganța din propria noastră persoană ridicată împotriva pudorii. Poftele trupești sunt dușmanul înnăscut al oamenilor obsedați de interdicțiile decretate de creștinism. (Bataille, 1981, p.9)

Deși creștinismul a moștenit de la greci și de la romani viziunea despre realitate ca un sistem divizat între rațiune și dorință, între minte și trup, între Apollo și Dionysos, tradiția monastică creștină, îndeosebi, acordă acestei viziuni despre trup un sens mai tainic, văzând carnalul drept metaforă a omului căzut în păcat și respingere irațională a lui Dumnezeu. Trupul pătimaș necesita disciplina regimului alimentar, al meditației și al constrângerii. Tradiția religioasă occidentală „le-a comunicat deja cu mult timp înainte femeilor că problema lor o reprezenta în special intensa lor orientare către elementul fizic" (Bynum, 1991, p. 146). Bărbatul era pentru femeie, ceea ce spiritul era pentru materie. Bineînțeles că, complicitatea teologică a spiritualității Fecioarei Maria a complicat această imagine dar, în esență, s-a păstrat datoria de a înfrâna carnalul. Era de datoria creștinului să înfrâneze această trăsătură amenințătoare (acest pustiu în interiorul rânduielii) pentru a păstra viața sufletului și a minții.

Această încercare de reglementare a trupului poate fi privită ca o versiune sau un aspect al unei etici mai generale a autorității societății omenești; în plus, voi aborda autoritatea societății omenești cu privire la morală ca proiectul esențial al modernității, cu alte cuvinte, impunerea rațiunii instrumentale asupra naturii și a relațiilor sociale. În vestitul lor studiu cu privire la iluminism Adorno și Horkheimer (1979, p. 231) remarcă faptul că Europa are două istorii separate:

> O istorie scrisă, bine cunoscută și o istorie secretă. Cea de a doua cuprinde soarta instinctelor și pasiunilor umane, dizlocate și distorsionate de civilizație.

Aceștia au sugerat ideea că dezvoltarea societății occidentale a avut ca urmare totala negare a emotivității umane pentru a se putea instaura un regim de reglementare și control. Ei au văzut această negare a trupului ca o consecință, mai ales, a teologiei ascetice creștine care considera trupul carnal drept sursă a răului. Dar au recunoscut, de asemenea, că judecata instrumentală, ascetismul și individualismul au rădăcini adânci în civilizația antică. Adorno și Horkheimer au fost cât se poate de șovăitori în a recunoaște orice legătură dintre teoria critică a lor și opera romantică a unor scriitori precum Ludwig Klages și Friedrich Nietzsche, considerați a fi avut legături cu conservatorismul german. Totuși, ideea „morții lui Dumnezeu" ce rezidă la Nietzsche și Klages în noțiunea de „eros cosmic" (Klages, 1981), în multe privințe a dat formă filozofiei critice germane (Stauth și Turner, 1988). Există, de asemenea, și o strânsă legătură între sublinierea făcută de Max Weber cu privire la explicația rațională, ca trăsătură esențială a modernizării, și dezbaterea apărută în sânul teoriei critice a Școlii de la Frankfurt, după care proiectul modern reprezintă explicarea judecății instrumentale.

În sociologia lui Weber, există teza centrală conform căreia raționalizarea ca și calcul datorează mult teologiei și practicii sectelor protestante care, la rândul lor, au pus bazele culturale ale apariției ascetismului, controlului și acumulării de tip capitalist. Raționalizarea a cuprins laicizarea culturii și declinul magiei, intelectualizarea vieții ca urmare a impunerii științei, evaluarea și reglementarea trupurilor pentru o mai mare eficiență și, în cele din urmă, dezvoltarea unei societăți de piață în care calcularea valorii mărfii nu depinde de cultura tradițională și de instituțiile religioase. Putem trata proiectul de raționalizare ca o etică a cunoașterii desăvârșite a lumii implicând controlul asupra trupului carnal (al sexualității și al pasiunilor umane), subordonarea minții (prin formare și educație, pentru a exclude amenințarea venită din partea demenței, reglementarea și domesticirea naturii în vederea eliminării pustietății din realitatea socială și, în cele din urmă, domesticirea și formarea lumii exterioare a societăților străine prin intermediul unui proiect de colonizare. Etica cunoașterii desăvârșite a lumii ca proiect al modernității implica o evoluție a tehnicilor de reglementare (de stăpânire) a trupurilor prin intermediul utilizării practicilor regimurilor alimentare sau medicale. Etica cunoașterii desăvârșite a lumii presupunea, de asemenea, o stăpânire a minții, ca urmare a folosirii confesiunii de tip protestant, a jurnalului cu caracter religios, a spiritualității rugăciunii, precum și a altor practici religioase (Hepworth și Turner, 1982). Cucerirea naturii în cadrul eticii cunoașterii desăvârșite a lumii a dat naștere noului empirism și pozitivism al științei baconiene, care și-a propus să controleze și să cucerească natura prin intermediul experimentului, cât și să descopere legile naturale, în interesul expansiunii sociale și a reglementării naturii libere și nestingherite. În cele din urmă, proiectele coloniale ale secolului al XVII-lea pot fi privite, în același sens, ca expresie a unei noi preocupări de stăpânire a naturii și a altor rase. Atracția antropologiei secolului al XVII-lea manifestată de timpuriu pentru canibalism a reprezentat un pas important în construirea de către Occident a condiției de a fi altfel, dincolo de hotarul civilizației și al rațiunii. Această condiție, de a fi altfel, a fost încapsulată în persoana lui Caliban din *Furtuna* lui Shakespeare, piesă care rezumă discursul aspectelor contrastante ale naturii în idealizarea mult admiratei Miranda.

> Apariția unei etici moderne de control corespunde apariției unui proiect filozofic de înțelegere rațională care leagă între ele cercetările filozofice ale lui Hobbes, Descrates, Locke și Kant (Bernstein, 1985). Expansiunea colonialismului european a creat, la nivel politic cel puțin, originile societății globale în care universalismul filozofic putea înflori. Tocmai pe baza acestei lumi coloniale filozofii au putut, cu un anumit simț al siguranței și al încrederii, să cugete asupra problemelor fundamentale ale adevărului și ale rațiunii. Adevărul devenise global și de aici încolo universal. Sistemele sociale care s-au abătut de la aceste noțiuni centrale de adevăr și rațiune au fost explicate ca fiind simple deviații de la cultura umană rațională, având legătură cu popoarele mai slab colonializate. Aceste abateri, în cele din urmă, au generat dezvoltarea antropologiei și a orientalismului, care și-au propus să explice sistemele străine de credință (Turner, 1978). Colonialismul și filozofia rațională se află într-o relație ambiguă, prin intermediul căreia filozofia, ca să spun așa, se face că nu vede exploatarea, care face posibilă filozofia:

> După natură există două rase: una mai puternică şi alta mai puţin puternică. Eliberarea individului european a avut loc în contextul unei transformări culturale generale care, pe plan intern mai mult, a adâncit golul dintre oamenii „liberi", cu cât constrângerea din exterior s-a diminuat. Trupul exploatat a fost definit drept „nefast", iar ocupaţiile de ordin spiritual, care oamenilor superiori le era îngăduit să le desfăşoare, au fost declarate drept cel mai mare bine. Acest proces a făcut posibilă apariţia în Europa a celor mai însemnate realizări culturale, dar suspiciunea privind existenţa de la bun început a unei şmecherii a amplificat raportul de dragoste/ură faţă de trup, care s-a răspândit în gândirea maselor de-a lungul veacurilor şi şi-a găsit expresia autentică în limbajul lui Luther. (Adorno şi Horkheimer, 1979, p. 232)

Acestei lumi a ordinii şi a stabilităţii i-au fost opuse diverse alte sfere negative care au trebuit să fie excluse din procesul de gândire. Prima a reprezentat-o demenţa însăşi, ca antipod al raţiunii. Pentru ca proiectul cu privire la raţiune să poată începe, Descartes a fost nevoit să înlăture ipoteza demenţei ca ameninţare la adresa facultăţii de a judeca, admiţând doar visele şi iluziile ca abateri de la raţiune (Foucault, 1971). Dacă nebunii au fost excluşi din societate prin crearea de noi închisori şi aziluri, la fel şi demenţa a fost exclusă din lumea înţelepciunii. La fel cum nebunia teroriza sfera raţiunii, natura era ameninţată de monştri şi patologii. Anomalia era privită ca o stare de haos a naturii ameninţând din exterior ordinea lucrurilor. Marea dezordine din cadrul societăţii, în ceea ce priveşte controlul normal exercitat asupra trupurilor şi a pasiunilor, o generau relaţiile nelegitime dintre bărbaţi şi femei, care dădeau frâu liber poftelor lor trupeşti. În lumea fanteziei baroce, nelegitimitatea, monştrii şi demenţa au fost reunite în piese de teatru precum *Titus Andronicus*, sau în personajele ticăloase din *Regele Lear*.

Aceste trei probleme ale demenţei, nelegitimităţii şi anomaliei apar reunite în imaginea femeii care, în spiritul principiilor medico-morale ale lui Galenus şi Aristotel, a fost privită drept o fiinţă monstruoasă şi anomală, sau drept una secundară. În lumea occidentală acest cod medical a fost adesea combinat cu elemente mitologice de provenienţă creştină, pentru a se putea obţine o puternică denigrare a femeii. În teologia creştină problema femeii îşi are originea în mitul lui Adam, în care, datorită nesupunerii iniţiale, Eva reprezintă sursa nenorocirii omului şi a durerii. Viziunea conform căreia femeile sunt periculoase din punct de vedere moral este, de asemenea, o moştenire a iudaismului răspândită prin intermediul sectelor eseniene în care Împărăţia Domnului impunea supuşilor săi reguli stricte în privinţa relaţiilor sexuale. Aceste viziuni negative străvechi referitoare la femei sunt în continuare dezvoltate în învăţăturile Apostolului Pavel, în care se afirmă că, dacă reproducerea şi căsătoria sunt rele necesare, ele trebuie separate de plăcerea şi desfătarea fizică, întrucât singura justificare a căsătoriei e reproducerea rasei umane

(Ariès şi Béjin, 1986). Orice analiză sociologică cu privire la trup şi la spiritualitate trebuie, în consecinţă, să abordeze problema trupului femeiesc, a teologiei sexualităţii, precum şi a organizării structurale a diviziunii muncii în societate pe bază de sex. Putem începe, în cele din urmă, să înţelegem problema sexualităţii şi a spiritualităţii în societatea umană doar odată cu înţelegerea reprezentării culturale a trupului femeii în spaţiul social.

Relaţia dintre creştinism şi sexualitate şi, mai precis, atitudinile creştine faţă de femei sunt mai variate şi mai complexe decât o sugerează această generalizare. Cercetarea efectuată de Caroline Bynum asupra tradiţiei mistice feminine din religia medievală este foarte importantă pentru istorici şi sociologi. În volumul de eseuri intitulat *Fragmentation and Redemption* (1991), Bynum arată că orice interpretare a spiritualităţii feminine trebuie efectuată în contextul importanţei extraordinare pe care filozofii şi teologii medievali au acordat-o continuităţii trupului (absenţa fragmentării) pentru continuitatea eului (mântuirea sufletului). În felul acesta, învierea întregului trup reprezintă un principiu de bază al gândirii religioase medievale.

Femeile au fost înfierate pentru trăsăturile lor fizice, dar în secolele XII şi XIII adeptele misticismului au fost mai apte de a somatiza trăirile lor cu caracter divin. În lupta împotriva ereziei (precum dualismul catarilor), minunile fizice ale femeilor au fost folosite de către biserică ca o ripostă puternică dată doctrinelor necredincioşilor. Exaltarea religioasă în rândul femeilor a fost folosită ca metodă de legitimizare a rolului femeii în societate. Studiul doctrinelor cu privire la Fecioara Maria a fost o unealtă teologică puternică în favoarea unor asemenea argumente. Hristos n-a avut un tată din rândul oamenilor, trupul lui provenind de la Maria. Din aceste circumstanţe s-a născut concepţia după care atât biserica (*ecclesia*) cât şi umanitatea (*humanitas*) sunt de natură feminină.

PATRIARHATUL, ECONOMIA ŞI DEZVOLTAREA SOCIETĂŢII MODERNE

În cadrul societăţii patriarhale, sexualitatea femeilor a fost considerată drept o chestiune discutabilă, întrucât era necesară garantarea reproducerii legitime a bărbaţilor, pentru a se putea asigura baza economică a societăţii. Pe scurt, pentru a putea înţelege sexualitatea femeilor este necesar să pricepem repartizarea proprietăţii în diferitele orânduiri, reglementate în mod caracteristic prin intermediul structurii patriarhale a gospodăriei individuale. Schimbările în domeniul relaţiei dintre femei şi gospodăria individuală reflectă schimbările din interiorul sistemului economic şi tocmai aceste procese de bază din economie şi din gospodărie furnizează parametrii economici necesari unei analize a sexualităţii umane şi a atitudinilor faţă de aceasta. Totuşi, această discuţie nu este una atenuantă economic, deoarece presupune interacţiunea complicată a aspectelor economice, politice şi culturale în evoluţia societăţii omeneşti.

Prin patriarhat înţeleg un anumit sistem de autoritate politică, bazat pe gospodăria individuală, în care bărbaţii, posesori de avere, controlează şi reglementează viaţa membrilor subordonaţi din gospodărie, indiferent de sexul sau vârsta acestora. Din acest motiv, într-un sistem de tip patriarhal, bărbaţii tineri se supun şi ei, ca şi femeile, autorităţii patriarhale. Fraţii sau celelalte rude de sex bărbătesc ale capului de familie făceau şi ei parte din rândul membrilor subordonaţi din gospodărie. Acest sistem primitiv de tip patriarhal a devenit, în cele din urmă, strâns legat de autoritatea monarhică, deoarece exista o evidentă asemănare între autoritatea exercitată de către soţul, cap de familie, şi autoritatea exercitată de către monarh asupra propriului său popor. Pe rând această autoritate a soţului/monarhului a fost asociată autorităţii părinteşti de tip divin venită din partea unui Dumnezeu milostiv. În Anglia această teorie a autorităţii patriarhale a fost exprimată în mod limpede de către Sir Robert Filmer în *Patriarha, A Defence of the Natural Power of Kings Against the Unnatural Liberty of People*, lucrare scrisă în jurul anului 1640 şi publicată în cele din urmă în 1680. Discuţia iniţiată de Filmer, cu privire la caracterul divin al autorităţii soţilor şi monarhilor, a fost un argument adus de acesta împotriva teoriilor referitoare la contractul social, reprezentate de scriitori ca Thomas Hobbes şi Spinoza şi, de aceea, concepţia patriarhală a fost o teorie de tip antiindividualist a puterii politice (Schochet, 1975). Această salvgardare a autorităţii divine a regelui trebuie văzută în contextul absolutismului veacului al XVII-lea, în care, la curtea Franţei îndeosebi, trupul regelui era din ce în ce mai mult învăluit de simboluri liturgice, indicând astfel calităţile lui sacre (Giesey, 1987).

Existenţa patriarhatului datează dinaintea secolului al XVII-a, fiind localizat în interiorul sistemului proprietăţii private, în jurul principiului de primogenitură, ca bază a moştenirii. Este totuşi interesant de reţinut faptul că, teoria privind patriarhatul s-a dovedit a fi, într-un oarecare sens, o critică incontestabilă a unui sistem cultural individualist pe cale de apariţie, aflat în legătură cu dezvoltarea pieţelor capitaliste din Anglia şi Olanda secolului al XVII-lea. Sistemul patriarhal original a apărut strâns legat de problema paternităţii, şi anume, de problema asigurării transmiterii proprietăţii de la o generaţia la alta în cadrul unei singure gospodării sau a unei singure unităţi economice în conformitate cu principiul moştenirii şi al controlului pe linie bărbătească. Controlul asupra averii, prin intermediul relaţiilor de rudenie, depindea de reglementarea şi controlul exercitat asupra soţiilor şi copiilor. Tocmai prin intermediul acestei combinaţii dintre patriarhat, proprietate particulară şi paternitate prin intermediul moştenitorilor legali de sex bărbătesc, în orânduirile premoderne femeile au fost de obicei privite drept o ameninţare potenţială sau adevărată la adresa solidarităţii sociale a grupurilor bazate pe relaţii de rudenie primare. Într-o atare societate nu putea exista o deplină garanţie că copiii născuţi de unele femei într-adevăr aparţineau din punct de vedere biologic grupului. Dată fiind răspândirea interdicţiei referitoare la incest, bărbaţii nu-şi puteau lua soţii din cadrul rudelor primare, pe când necesitatea de a se căsători în afara grupului şi de a-şi aduce soţiile în interiorul grupului genera o stare de nesiguranţă în privinţa adevăratei paternităţi a copiilor. În situaţia lipsurilor de ordin economic, coeziunea socială a gospodăriei individuale într-un sistem patriarhal depindea sau era întărită de absenţa rivalităţilor de ordin sexual şi de disputele politice cu privire la proprietate, paternitate şi legalitate.

În feudalism, acumularea socială de proprietăţi funciare în cadrul familiei a avut la bază un sistem de alianţe matrimoniale succesive dar şi continuitate privind transmiterea proprietăţii gospodăriei individuale de la părintele patriarhal la descendentul acestuia. Acest sistem de proprietate feudală a fost, cel puţin în parte, susţinut de către o doctrină puternică a comportamentului sexual din cadrul teologiei şi practicii catolice medievale. Doctrina religioasă cu privire la castitatea şi virginitatea femeilor, la respectul copiilor faţă de părinţi, precum şi la îndatorirea socială a reprezentat baza normativă necesară unui atare sistem economic şi politic de guvernământ şi control. Dată fiind instabilitatea militară şi politică a orânduirii feudale, în vederea obţinerii unei maxime fertilităţi, condiţiile sociale s-au dovedit a fi mereu nesigure, neputând să garanteze succesiunea pe linie bărbătească în baza unei reproduceri legale. Sistemul bazat pe spovedania regulată a femeilor, pe taina căsătoriei şi a naşterii, cât şi pe reglementarea situaţiei domestice a femeii au dat naştere unei culturi a confesiunii angrenate în reglementarea sexualităţii femeieşti (Asad, 1993; Hepworth şi Turner, 1982).

Totuşi, au existat adesea numeroase conflicte între modelul ecleziastic de căsătorie şi practica laică, deoarece moşierii doreau să-şi repudieze soţiile sterpe şi să încheie alte căsătorii pentru a-şi asigura proprietatea prin naşterea unor copii de sex bărbătesc (Duby, 1978). Într-adevăr, în această situaţie, a apărut o formă dublă de relaţii sexuale, în care căsătoria era în mod exclusiv legată de necesitatea reproducerii şi de reglementări de ordin economic, în vreme ce legăturile sentimentale şi intrigile amoroase se năşteau şi evoluau în afara căsătoriei legitime. De aceea, întreaga tradiţie a Romanului Trandafirului şi a iubirii curteneşti, ce şi-a găsit expresia socială în acest model al reproducerii de tip patriarhal, a fost produsul tinerilor nobili lipsiţi de proprietăţi funciare, ce nu puteau încheia căsătorii stabile datorită excluderii lor de la proprietate. Nu este deloc surprinzător faptul că principalele teme ale poemelor ce ilustrează iubirea curtenească pun un accent special pe curtoazie, umilinţă, adulter şi religia dragostei (Lewis, 1936). Dorinţa şi pasiunea romantică erau canalizate prin intermediul poeziei de opoziţie şi a mitologiei tânărului cavaler lipsit de moşie sau legătură socială.

În vreme ce sociologii marxişti s-au concentrat frecvent asupra schimbărilor profunde din societatea umană în tranziţie de la feudalism la capitalism, în realitate aceste două moduri de producţie nu au revoluţionat, în mod inevitabil, strânsa legătură dintre proprietatea privată a mijloacelor de producţie, patriarhat şi gospodăria tradiţională. În ceea ce priveşte repartizarea proprietăţii şi finanţarea viitoarelor investiţii, cel puţin în cazul Angliei, capitalismul timpuriu a depins de relaţiile de rudenie. Pe scurt, moşierul patriarhal cedează, fără prea multe piedici de ordin istoric, în faţa patriarhalului proprietar de întreprinderi din societatea modernă bazată pe o economie de piaţă. Capitalismul competitiv sau timpuriu a depins de primogenitură, în vederea concentrării bogăţiei în mâinile capilor gospodăriilor individuale, deveniţi acum proprietari capitalişti. Fiii acestor proprietari de întreprinderi capitaliste trebuiau pregătiţi să conserve averea familiei în cadrul unei căsătorii stabile pentru a putea evita dezastrul economic cauzat de divorţ, separare sau de soţiile sterpe. Viitorul întreprinderilor nu putea fi consolidat fără asigurarea unei succesiuni pe linie bărbătească. De aceea, în capitalismul timpuriu, în vederea asigurării acestor condiţii economice de bază, a fost nevoie de reglementarea fermă a sexualităţii pe baze etice şi religioase.

Totuşi, întreprinderea capitalistă presupunea, de asemenea, şi pregătirea unei forţe de muncă disciplinate şi productive; ascetismul devenea acum important, mai puţin pentru formarea călugărilor, ci, mai degrabă, pentru formarea unui trup disciplinat şi productiv. Deoarece forţa de muncă reprezenta singura sursă de valori, în ceea ce priveşte producţia de mărfuri, populaţia muncitoare a devenit ţinta unei diversităţi de discipline şi de calcule menite să asigure o rentabilitate maximă a produselor. De exemplu, acest trup productiv şi disciplinat a devenit ţinta disciplinei de fabrică şi a doctrinei lui Taylor. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea această disciplină a trupului a fost legată de evoluţia instituţiilor, ritualurilor şi cunoştinţelor ce permiteau trupului să fie util, disciplinat şi vrednic de încredere. Acestea cuprind: extinderea educaţiei primare, organizaţia de cercetaşi, crearea cluburilor de ciclism pentru bărbaţi şi femei, progresul noilor teorii privind igiena de familie, crearea de zile de repaus speciale, atacarea alcoolismului, dezvoltarea sistemului de locuinţe sociale şi mişcarea în favoarea acordării muncitorilor de loturi pentru amenajarea de grădini.

Aceste schimbări sociale şi culturale pot fi privite ca un tratament aplicat trupului, în care noţiunile religioase de regim alimentar şi ascetism au fost înlocuite treptat de principiile şi regimurile medicale laice. Laicizarea trupului a fost, de aceea, asociată nu doar cu progresul teoriilor ştiinţifice cu privire la regimul alimentar şi la comportamentul moral, dar şi cu răspândirea profesiei de medic, care s-a specializat în bolile specifice clasei de mijloc. Această evoluţie trebuie văzută sub forma unei tranziţii a interesului de la trupul interior şi pasiunile acestuia la reglementarea trupului exterior de către o nouă concepţie a culturii indigene, aflată în strânsă legătură cu clasa de mijloc urbană şi problemele medicale ale acesteia (Donzelot, 1979). Definirea din punct de vedere medical a femeii isterice s-a făcut în legătură cu neliniştea bărbaţilor faţă de pătrunderea femeilor într-o serie de noi profesiuni sau ocupaţii semiprofesionale, îndeosebi în educaţie şi în îngrijirea medicală (Foucault, 1979). Neliniştea bărbaţilor a fost, de asemenea, legată de apariţia unei noi forme de nemulţumire a femeilor, îndeosebi sindromul agorafobiei, apărut în jurul anilor 1870 (de Swaan, 1981). Când, pe la sfârşitul secolului al XIX-lea, femeile au început să renunţe la securitatea gospodăriei, pentru a căuta noi forme ale progresului urban, s-a constatat că sunt sensibile la problemele falsului respect de sine. În noile centre urbane a crescut considerabil pericolul ca femeile să devină victime ale pasiunilor nebune, ale jignirilor şi ale răpirilor. Agorafobia femeilor exprimă, astfel, neliniştea soţilor în ceea ce priveşte controlul lor de tip patriarhal asupra gospodăriei şi al vieţii de familie, dar, în mod paradoxal, simbolizează şi dependenţa soţiei de securitatea şi statutul social pe care i-l oferea căsătoria şi menajul de tip burghez.

Dacă în secolul al XIX-lea poziţia femeii în societate era încă una de subordonare, ca o consecinţă a continuităţii autorităţii de tip patriarhal, la începutul secolului al XX-lea, aceasta s-a transformat, ca urmare a angajării femeilor pe piaţa muncii, în timp de război, al schimbărilor survenite în statutul juridic al femeilor, în politica feministă sau datorită noilor reglementări politice, în special, în privinţa sufragiului. Am mai arătat deja (Turner, 1984) că noţiunea de autoritate patriarhală sau patrimonială nu mai exprima, în mod adecvat, poziţia socială a femeilor o dată cu evoluţia noilor forme de capitalism. Această schimbare în statutul femeii este strâns legată de modificările apărute în caracterul proprietăţii şi al gospodăriei, de evoluţia noii legislaţii a divorţului, de eliberarea din punct de vedere sexual a femeii şi de dezvoltarea noilor metode contraceptive. Declinul patriarhatului dă naştere unui nou conflict izbucnit între bărbaţi şi femei, ce ar putea fi prezentat drept „patrism".

Patrismul poate fi definit drept un sistem de autoritate în care puterea obiectivă a bărbaţilor scade o dată cu schimbările apărute în interiorul gospodăriei, şi generează un intens conflict inter-personal între bărbaţi şi femei, referitor la repartizarea resurselor. Dacă patriarhatul, în general, s-a bucurat de sprijinul legii, al politicii şi al obiceiurilor, patrismul este strâns legat de evoluţia femeii ca cetăţeană, cu capacitatea legală de a-şi apăra egalitatea în drepturi în faţa justiţiei. Deşi femeile au continuat să sufere de pe urma salariilor mici, a serviciilor necorespunzătoare şi a altor dezavantaje economice, din punct de vedere teoretic şi juridic ele aveau acum acces la justiţie, la procesele parlamentare şi democratice, precum şi la drepturile depline ale cetăţeanului în arena publică. Declinul social al patriarhatului tradiţional şi apariţia patrismului sub forma unui conflict fără soluţie poate fi, de asemenea, asociat erodării familiei nucleare. În secolul XX structurile gospodăriei individuale se diversifică, devenind mai complexe, în vreme ce familia nucleară se află în declin, o dată cu modificările apărute în structura populaţiei. În societatea contemporană gospodăria va lua diverse forme care vor include: familia cu un singur părinte, familia nucleară, cuplul homosexual, extinderea gospodăriilor comune de tip colectiv sau în devălmăşie, precum şi alte tipuri de relaţii tranzitorii şi experimentale. În aceste noi structuri de familie femeile sunt în continuare exploatate, dar se pare că vechiul sistem de autoritate patriarhală, strâns legat de gospodăria tradiţională, a dispărut sau, cel puţin, a decăzut în mod semnificativ. Aceste schimbări de ordin social implică, de asemenea, şi transformări profunde în structura tradiţională a relaţiilor politico-religioase dintre: Dumnezeu/monarh/tată şi biserică/stat/familie.

Multe dintre aceste transformări la nivel de familie şi de sexualitate au fost analizate de către Anthony Giddens (1992) în lucrarea sa *The Transformation of Intimacy*. Giddens susţine că revoluţia democratică, petrecută în arena politică la sfârşitul secolului al XIX-lea, are loc acum şi în sfera privată, îndeosebi, în ceea ce priveşte relaţiile intime dintre bărbaţi şi femei. Idealul romantic, mişcarea feministă şi accentuarea satisfacţiei emoţionale au generat un val tot mai mare de speranţe în privinţa relaţiilor intime sau sexuale dintre parteneri. Căsnicia depinde acum mai mult de satisfacerea relaţiilor intime decât de avere sau de existenţa copiilor. Rata tot mai ridicată a divorţurilor, căsniciile lipsite de copii, precum şi modelul monogamiei în serie, reprezintă consecinţele sociale ale acestei revoluţii culturale. Căsnicia convenţională creştină, care în mod ideal a pus accentul pe încredere şi prietenie, ar putea fi compatibilă cu revoluţia sexualităţii, dar nu acelaşi lucru se poate spune despre monogamia permanentă. După Giddens, noile idealuri în privinţa relaţiilor intime provin, în orice caz, de la cuplurile lesbiene şi nu de la normele convenţionale.

Eliberarea femeilor este generată de năruirea gospodăriei nucleare patriarhale de tip tradițional, dar dispariția acesteia din urmă vine ca o consecință a schimbărilor demografice și, mai important, a celor din tiparul proprietății economice asupra procesului de producție. A avut loc o foarte răspândită „depersonalizare" a proprietății, o dată cu dezvoltarea de către bănci, puterile executive, corporațiile internaționale și companiile de asigurări a așa-zisului „drept instituțional de proprietate". În termeni tehnici, a vorbi despre declinul capitalismului de tip familial (Bell, 1960) înseamnă a se face o diferențiere instituțională a ființei umane, a obiectului economic și a raporturilor juridice cu privire la proprietate. În mod cât se poate de simplu, vechea legătură dintre familie, gospodăria individuală și economie a fost întreruptă ca urmare a dezvoltării noilor forme de investiție, producție și distribuție. Urmarea acestei schimbări de ordin economic este faptul că reglementarea sexualității femeii nu mai constituie o premisă a economiei capitaliste, deoarece capitalismul instituționalizat poate opera pe baza unei diversități de coduri sexuale și nu presupune asocierea dintre ascetism și calitatea de proprietar. Dimpotrivă, după cât se pare capitalismul modern este compatibil nu numai cu o mare diversitate de coduri sexuale, dar și cu diverse forme de promiscuitate și hedonism, ca bază a consumului și a reclamei. Până în deceniul șase al secolului XX producția și reproducerea se separaseră făcând loc unei extinse experimentări de ordin sexual.

Schimbările acestea pot fi conceptualizate în termenii unei raționalizări extinse a capitalismului. În primele stadii ale capitalismului se manifestă o raționalizare a producției și a tehnologiei de producție. Această raționalizare a producției necesita existența unei forțe de muncă disciplinate, supravegherea intensă a muncitorilor și un sistem rațional al producției de fabrică. Acest stadiu de început al capitalismului a avut legături cu ascetismului religios și, în același timp, s-a putut consemna o convergență naturală a sistemului de producție capitalist cu accentul protestant asupra reglementării și a disciplinei (Weber, 1930). Capitalismul s-a dezvoltat în continuare o dată cu raționalizarea distribuției și a aprovizionării, ca urmare a unor progrese de ordin tehnic ca, de exemplu, refrigerarea. Raționalizarea sistemelor de distribuție a contribuit în mod semnificativ la apariția capitalismului mondial. După cel de-al doilea război mondial dezvoltarea și raționalizarea capitalismului a fost efectul progreselor în ceea ce privește natura creditului și consumului. Extinderea marilor magazine universale, al reclamei prin intermediul televiziunii, al schemelor de creditare și al derulării computerizate a activității bancare au condus la dezvoltarea pieței și la crearea unei societăți de larg consum. McDonaldizarea societății (Ritzer, 1992) presupune aplicarea principiilor economice ale lui Ford și Taylor la rețelele restaurantelor de tip fast-food. McDonaldizarea se aplică acum la diverse modele de consum.

În sociologie, în deceniul opt al secolului XX îndeobşte, s-a susţinut ideea că societatea industrială contemporană are ca suport o serie de tensiuni descrise de către Daniel Bell (1976) drept contradicţiile culturale ale capitalismului. Una dintre contradicţiile principale este aceea conform căreia, în cadrul forţei de muncă şi al pieţei s-a pus accent pe disciplină, reglementare şi ascetism, ca norme aplicabile producţiei raţionale, în timp ce, în cazul consumului şi a gospodăriei individuale, s-a pus un accent deosebit pe hedonism ca perspectivă potrivită consumului permanent şi neîntrerupt. Noi tehnologii, noi procese de producţie şi noi sisteme de informare creaseră între timp noi posibilităţi de comercializare a recreării şi de repaus îndelungat. Progresul înregistrat de o atare societate informaţională îi îndemnase pe unii autori să considere societatea modernă drept o civilizaţie de tip post-industrial (Bell, 1974). Ascetismul şi disciplina, alături de familia nucleară de tip patriarhal şi de o viaţă dominată de muncă şi de carieră, deveniseră tot mai nepotrivite într-o astfel de societate. Pentru religie implicaţiile acestor schimbări au avut aceeaşi importanţă.

Evoluţia atitudinii materialiste a societăţii de larg consum a fost însoţită şi de o anumită laicizare a societăţii, întrucât cultura acestui tip de societate a înlesnit posibilitatea de a desfăşura nenumărate experimente atât cu stilurile de viaţă inovatoare şi deviante, cât şi cu imaginile personale izolate de biserică sau de orice perspectivă de ordin religios. Consumul în lumea modernă a avut şi importante implicaţii pentru natura trupului:

> Într-o cultură specifică societăţii de larg consum, trupul este declarat drept instrument al plăcerii: este râvnit şi râvneşte la rândul său şi rata de schimb a trupului real este cu atât mai ridicată cu cât acesta este mai aproape de imaginea idealizată a tinereţii, a sănătăţii, a vigorii şi a frumuseţii. Cultura specifică societăţii de larg consum permite etalarea fără ruşine a trupului uman. (Featherstone, 1982, p. 21-2)

Dacă prin intermediul purgaţiei, dietei şi reţinerii, modelul religios tradiţional/medical de regim alimentar a căutat să producă punerea în armonie a trupului interior pentru a combate poftele, noua cultură a societăţii de larg consum, în schimb, caută să mărească suprafaţa trupului şi să accentueze atracţia din punct de vedere sexual, exercitată de acesta. La nivelul culturii de masă se manifestă, în mod vădit, un accent special pus pe estetică, ca justificare a vieţii, şi care îşi găseşte imaginea fidelă în dezbaterea filozofică despre etic ca dimensiune estetică. În acelaşi timp se manifestă şi un nou subiectivism al eului propriu, o dată cu dezvoltarea unei personalităţi reprezentative a cărei valoare se află în strânsă legătură cu statutul ei comercial în cadrul societății de larg consum (Lasch, 1978). Pe de altă parte, diferite presiuni sunt făcute în direcția reglementării și controlului persoanelor prin intermediul birocrației de stat rezultate din administrarea oricărei societăți, dar, într-un sistem de piață diversificat, mai sunt și alte presiuni exercitate, prin care se urmărește o reliefare mai clară a individualității subiective a persoanei. Cât timp există aceste forțe contradictorii, în capitalismul contemporan va fi prea puțin spațiu, după cât se pare, pentru personalitatea de tip weberian, specifică capitalismului convențional, ce îmbină ascetismul cu activismul și motivația reușitei.

După unii sociologi ca Anthony Giddens (1992) și Ulrich Beck (1992) nota caracteristică a deplinei modernități o reprezintă eul reflexiv, și anume, în contemporaneitate eul este conceptualizat ca proiect. Eul este privit drept un proiect ce trebuie întocmit, realizat și apoi remodelat la nesfârșit pe durata ciclului vieții. Se pune totuși problema că, în contemporaneitate, și trupul este un proiect. La fel ca și eul reflexiv, trupul modern poate fi remodelat prin ridectomie, prin operațiile de mărire a sânilor, prin regim alimentar și alergare și, dacă este necesar pentru femei, prin ridicarea de greutăți. Transsexualitatea și travestirea sexuală au devenit, în prezent, trăsături familiare ale păturii de mijloc a societății. Pentru unii autori preocupați de sociologia trupului, în societatea contemporană eul *este* trupul (Synnott, 1992; Shilling, 1992). Aceste evoluții reprezintă, în mod clar, o răsturnare a tiparului creștin tradițional, după care trupul carnal se subordonează intereselor sufletului.

În capitalismul contemporan există o varietate de procese sociale care au generat schimbări radicale, nu doar în ceea ce privește natura producției sau a consumului, ci tocmai în caracterul propriu al agenților. Aceste schimbări sunt atât de profunde încât unii autori doresc să sugereze că am trecut de la o societate modernă la una postmodernă (Lyotard, 1986). Postmodernismul este asociat cu fragmentarea diverselor lumi din sfera existenței umane, fapt reflectat în dispariția atât a culturii elevate, cât și a atitudinii materialiste de masă. Această fragmentare a diverselor lumi și a experienței își găsește, de asemenea, reflectarea în perspectivismul filozofiei contemporane, al științelor sociale și lumii artei, unde cu dificultate se poate găsi o bază sigură pentru coerența noțiunilor de adevăr și de judecată. În lumea mijloacelor de comunicare în masă se afirmă în continuare că a dispărut vechea deosebire dintre lumea imaginară a televiziunii și lumea reală a politicii. Trăim într-o lume a simulării simbolice în care avem un sistem inflaționist de simboluri și semne (Baudrillard, 1981 și 1983). Din această perspectivă, într-adevăr, societatea industrială modernă a trecut de la dominația producției bunurilor de larg consum la dominația exercitată de producerea semnului. Pentru teoreticienii postmodernismului această fragmentare a lumilor, dominația semnului şi apariţia simulării globale reprezintă sfârşitul filozofiei, ca prezentare a unui unic sistem raţional şi, într-adevăr, sfârşitul proiectului de modernizare.

În prezent există multă polemică în jurul întrebării dacă postmodernismul să fie privit ca negare a modernismului sau numai ca prelungire a acestuia, în acelaşi timp unii autori precum Lyotard şi Baudrillard fiind puternic criticaţi (vezi Rojek şi Turner 1993). În acest capitol, totuşi, voi trata lumea postmodernă, într-adevăr, doar ca rezultat al schimbărilor petrecute în capitalismul industrial şi generate de către extinderea consumului de masă în deceniile şase şi şapte ale secolului XX. Scriind, astfel, prin deceniul al optulea, despre contradicţiile culturale din lumea modernă, Bell nota următoarele:

> Lumea hedonistă este lumea modei, a fotografiei, a reclamei, a televiziunii şi a voiajului. Este o lume a fantaziei în care individul trăieşte mai degrabă cu speranţa lucrurilor ce vor veni, decât a celor existente. Şi asta trebuie să se întâmple fără efort. Nu este deloc o întâmplare că noii reviste de succes a deceniului anterior i s-a dat numele de *Playboy*.(Bell, 1976, p. 70)

Postmodernismul poate fi privit drept logica culturală a capitalismului târziu, în care am fost martorii unei profunde pluralizări şi fragmentări a diverselor lumi din sfera existenţei umane, reflectate de perspectivismul şi simularea lumii produselor mediatice contemporane şi a stilului de viaţă specific societăţii de larg consum (Jameson, 1984). O dată cu fragmentarea vieţii de zi cu zi, generată de diversitatea pieţei, se manifestă şi tendinţa spre o cultură globală, în care, în urma dezvoltării unui sistem de comunicare mondial şi a extinselor pieţe de masă, statele naţionale individuale pot fi expuse unor procese culturale universale (Robertson, 1987).

RELIGIA ÎN EPOCA POSTMODERNĂ

Aceste schimbări în structura socială a societăţilor occidentale, descrise de mine în lunga tranziţie de la feudalismul timpuriu la capitalismul târziu, au avut, în mod evident, implicaţii majore pentru practica, credinţa şi simbolismul religios. Referindu-mă îndeosebi la natura ideologiilor dominante din feudalism, am susţinut ideea că în societatea occidentală s-a dezvoltat o strânsă legătură între statutul femeii, viziunea religiei asupra trupului, dreptul de proprietate şi patriarhat, ideologia religioasă servind drept liantul social al civilizaţiei occidentale. Acceptând influenţa exercitată de misticismul feminin şi de cultul Fecioarei Maria asupra doctrinei şi practicii oficiale, am încercat să evit o viziune unidimensională asupra religiei. O dată cu prăbuşirea patriarhatului tradiţional şi evoluţia patrismului modern, statutul schimbător al femeii în societate a fost şi este reflectat, printre altele, de conceptualizarea de către religie a lui Dumnezeu, precum şi de diviziunea socială a muncii în interiorul bisericii, între conducerea clericală (mai ales bărbătească) şi membrii mireni (mai ales din rândul femeilor). Statutul schimbător al bărbaţilor şi femeilor ar putea fi descris în termenii schimbărilor în conceptualizarea de către religie a lui Dumnezeu, petrecute în tradiţia creştină occidentală. Vechiul Dumnezeu patriarhal al fundamentalismului tradiţional a cedat iniţial unei viziuni mai „democratice" despre Dumnezeu ca prieten şi confident. La rândul ei, această noţiune a creştinismului despre divinitatea masculină este contestată de teologia feministă (vezi Gross, 1977) strâns legată de apariţia patrismului. Caracterul schimbător al femeii în societatea occidentală continuă să reprezinte o provocare la adresa supoziţiilor de ordin patriarhal ale preceptelor religioase susţinute de Avraam, iniţial localizată în cadrul economiei de tip pastoral şi strâns legată de tradiţia patriarhală. În măsura în care creştinismul este devotat ideii unui Dumnezeu individual, este greu de înţeles cum acest concept al personalităţii a putut fi golit de orice referire cu privire la sex, pentru a se putea exprima egalitatea, din punct de vedere social, dintre bărbaţi şi femei. Mişcările fundamentaliste din ultimele decenii ale secolului XX pot fi interpretate drept reacţii la incertitudinea şi potenţiala instabilitate a epocii postmoderne. În literatura modernă imaginea fantastă a androginului este, încă o dată, folosită drept critică la adresa capitalismului şi a creştinismului, în opera unor scriitori ca Walter Benjamin (Buci-Glucksmann, 1984).

Erodarea pe termen lung a legăturii dintre proprietate, primo-geniturä şi patriarhat a avut, de asemenea, implicaţii importante pentru trup, spiritualitate şi sexualitate. Am încercat să conceptualizez această tranziţie în termenii unei treceri de la accentuarea de început a armonizării interioare a trupului în vederea controlării sexualităţii prin intermediul unor practici precum regimul alimentar, la o viziune nouă asupra trupului, în care propria noastră reprezentare în cadrul pieţei de larg consum subliniază, în mod special, stilul şi forma trupului extern. Această schimbare de accent poate fi, de asemenea, legată de laicizarea trupului, întrucât vechiul control exercitat de religie asupra pasiunilor a fost înlocuit de controalele ştiinţifice (îndeosebi medicale) asupra familiei şi sexualităţii. Într-o „societate de risc" (Beck, 1992), datorită nesiguranţei şi primejdiilor vieţii de zi cu zi sunt, poate, necesare forme mai detaliate şi mai complicate de control şi armonizare a persoanei.

Funcţia socială a bisericii şi a doctrinei religioase au fost în mare parte preluate de către practica medicală sau de către autoritatea medicală, întrucât viaţa sănătoasă, aşa cum profesiunea de medic a conceptualizat-o, este cea care în societatea contemporană defineşte bunul trai. Dacă în sistemele tradiţionale, regimul alimentar şi exerciţiile fizice au încercat să controleze pasiunile, în cadrul sistemelor medicale moderne alergatul, regimul alimentar şi abstinenţa ne protejează de infecţii şi boli având scopul de a promova longevitatea. Istoria socială a „sfintei anorexii" (Bell, 1995) reprezintă o ilustrare vie a laicizării tulburărilor de ordin religios şi transformarea lor în boală. Practicile medicale contemporane fac, de asemenea, parte dintr-un sistem medical preventiv organizat de către stat, cu scopul de a se face economie în interiorul sistemului de asistenţă socială. Aceste ţeluri declarate par a avea prea puţin de a face cu valorile religioase tradiţionale ale cumpătării individului, menite să producă echilibrul trupului uman, ca bază a unei societăţi stabile.

Schimbările petrecute în caracterul pieţei şi în extinderea consumului au avut ca rezultat pluralizarea stilului, a lumilor din sfera existenţei umane şi a concepţiilor. Apariţia unui sistem cultural pluralist are implicaţii majore pentru natura practicii religioase şi a spiritualităţii. Acest pluralism în cultură conduce la o situaţie de piaţă în domeniul religiei unde, în interiorul unui mediu global şi cosmopolit, oamenii din ziua de astăzi îşi pot alege ritul religios şi credinţa, la fel cum îşi aleg bunurile de larg consum (Berger şi Luckmann, 1967). Totuşi, cosmopolitismul din diferitele stiluri de viaţă religioasă se află, de asemenea, în legătură cu un simţ al artificialităţii acestor alegeri care, într-un anumit fel, devalorizează devotamentul tradiţional şi pe viaţă faţă de religie, bazat pe instrucţie, credinţă şi convertire. În stilul de viaţă postmodernist nu doar alegem lucrurile de dragul de a le alege, ci *ştim* numai că le alegem. Aceste schimbări au implicaţii radicale, nu doar pentru creştinism dar şi pentru islamism (Ahmed, 1992; Gellner, 1992).

În lumea postmodernă, o dată cu artificialitatea crescândă a stilului de viaţă şi fragmentarea diverselor lumi din sfera existenţei umane, trupul intră tot mai mult sub controlul societăţii. Dacă trupul muncitorului de la sfârşitul secolului al XIX-lea prezenta constituţia unui trup alcoolic, bolnav şi în descompunere (ţintă a nenumăratelor rapoarte şi anchete guvernamentale), trupul produs de secolul XX este unul mult râvnit, hedonistic şi ţintă a plăcerii. O dată cu creşterea la scară de masă, îndeosebi, a recreării, a nudismului, concediilor, precum şi a altor îndeletniciri cu caracter recreativ, trupul apare ca obiect şi mijloc de obţinere a plăcerii, teren al nesfârşitelor confruntări dintre consumatori. De aceea, prin anii şaptezeci, Baudrillard (1970) nota faptul că trupul, ca tărâm al dorinţelor, devenise unul din ţelurile mântuirii, care în funcţiile sale ideologice a înlocuit sufletul.

Totuşi, pe la sfârşitul deceniului nouă al secolului XX, a devenit cât se poate de clar faptul că trupul a fost, de asemenea, prins în paradigmele altor discursuri de ordin moral cu caracter negativ sau de opoziţie. O dată cu criza contemporană, generată de SIDA, şi renaşterea anumitor forme ale fundamentalismului, în opoziţie faţă de postmodernism, apare ideea conform căreia trupul trebuie armonizat, stăpânit şi supus controlului, întrucât, ca propagator al noilor epidemii, acesta ameninţă continuitatea politică şi economică a multor ţări africane şi occidentale. Într-o societate în care biserica-instituţie socială s-a retras din viaţa publică, statul intervine constant în controlul şi reglementarea producţiei şi a chiar a reproducerii vieţii umane. Dată fiind dezvoltarea rapidă a biotehnologiei moderne, problemele sociale, cele politice şi cele morale, generate de reproducerea pe cale artificială a trupului uman, au atras statul în acea sferă a vieţii publice dominată înainte, în mod exclusiv, de medici sau, într-o perioadă anterioară, de către clerici. Prin intermediul legislaţiei şi a altor forme de discurs moral, statul s-a implicat, deşi inadecvat, în acţiunea de a da sens şi finalitate naşterii, morţii, reproducerii umane, îmbătrânirii şi bolii. Şi anume, statul este obligat să ţină seama de diferitele probleme a căror finalitate bine conturată are în centrul atenţiei „limitele fiinţei umane“ (Parsons, 1978). Totuşi, prin implicarea sa în acţiunea de structurare a societăţii, statul demonstrează într-o oarecare măsură că, ceea ce considerăm a fi lumea „naturală“, de fapt este alcătuită din clase sociale sau produs al acţiunilor umane. Caracterul natural al diferitelor lumi din sfera existenţei umane este, în plus, subminat de către atare procese:

> Cu alte cuvinte, la un anumit moment dat statul aparent laic a început să acţioneze pe tărâmuri până atunci sacre şi „devotamentul susţinătorilor" în statele moderne a devenit în multe privinţe conştient de caracterul „fabricat" al societăţii administrate de către stat. Statul modern „invită" la uzurparea cu meticulozitate, dar nu în totalitate, a religiei, deoarece este din ce în ce mai mult preocupat cu probleme care, prin tradiţie, ţin de domeniul acesteia. (Robertson şi Chirico, 1985, p. 225)

În ceea ce priveşte această luptă pentru trup, statul este atras în conflictele de ordin moral şi religios, strâns legate de chiar definiţia vieţii şi, deoarece trupul a devenit în prezent ţinta diferitelor părţi implicate în conflict, statul, în încercarea de a garanta continuitatea reproducerii vieţii, asigură orânduirii sociale un minim de integrare politică. Acest ansamblu de forţe potrivnice din cadrul societăţii atrag permanent statul laic pe tărâmul problemelor de ordin moral şi religios, unde funcţiile tradiţionale ale dreptului natural şi creştinismul au fost puse sub semnul întrebării sau subminate de însăşi diferenţierea şi fragmentarea vieţii, în asociere cu apariţia spiritului societăţii de larg consum. În acest context trupul este, în mod constant, văzut ca fenomen fabricat sau făurit, ca jucărie a spiritului societăţii de larg consum sau ca produs artificial al bioingineriei. El este o construcţie şi, de aceea, într-o oarecare măsură, o invenţie.

CONCLUZIE: RAŢIONALIZAREA ŞI LAICIZAREA TRUPULUI

În acest comentariu cu caracter istoric asupra sociologiei trupului, au fost identificate şi discutate o mare varietate de metode de abordare. În afirmaţia iniţială au fost conceptualizate patru puncte de vedere diferite referitor la analiza trupului în domeniul ştiinţelor sociale. În ciuda faptului că în sociologia trupului există o mare diversitate de ordin teoretic, există şi un remarcabil consens în privinţa opiniei conform căreia trupul ocupă un loc central în expunerile cu privire la putere, îndeosebi în acele tradiţii medicale şi religioase, care prezintă trupul sub forma unei metafore a relaţiilor sociale (în special cele legate de sex). Trupul furnizează un set ambiguu de metafore cu privire la problemele şi conflictele sociale, dar în acelaşi timp furnizează şi o expunere în ceea ce priveşte desfătarea şi entuziasmul. De aceea, în acest capitol m-am concentrat asupra acelor tradiţii de ordin antropologic şi sociologic, care îşi propun să înţeleagă istoria trupului în contextul schimbărilor petrecute în domeniul culturii, al puterii politice şi al relaţiilor economice. Ca să fiu mai precis, m-a preocupat creşterea şi descreşterea religiilor, ascetismul şi vindecarea relaţiilor sociale.

În acest discurs despre trup ca înveliş carnal, trupul reprezintă sursa maximă a idolatriei şi trebuie să fie reglementat prin intermediul practicilor de ordin religios, al regimurilor alimentare, al penitenţei şi, în cele din urmă, prin disciplina torturii. În sensul acestei tradiţii, sexualitatea este culmea nesăbuinţei, trădând raţiunea în folosul plăcerilor de scurtă durată ale trupului. În consecinţă, conform viziunii lui Weber, istoria culturii occidentale poate fi privită drept revelarea unei etici de o perfecţiune desăvârşită ce începe cu controlul asupra învelişului carnal şi se încheie cu controlul asupra eului individual. În istoria regimului alimentar, a celor medicale, a atletismului, sportului, gastronomiei, etichetei, gospodăriei, a sălii de disecţie, a penitenţei, eugeniei, a medicinii reproducerii şi gerontologiei dăm peste o vastă gamă de păreri, instituţii şi structuri pe care le putem cuprinde sub termenul de „civilizaţie" (Elias, 1978). Aceste practici ale civilizaţiei sunt, de asemenea, canalele pe care se scurg procesele istorice de laicizare, vindecare şi înregimentare. În consecinţă, societăţile moderne se află prinse între două procese contradictorii care, pe de o parte produc şi armonizează trupul iar, pe de altă parte, îl eliberează pentru plăcerile hedoniste ale spiritului caracteristic societăţii de larg consum. Îndeletnicirile actuale, care implică un amestec de putere şi ştiinţă ce acţionează sub patronajul statului, au contribuit la armonizarea şi controlul trupului uman. Lumea contemporană prezintă un spaţiu biopolitic care presupune şi realizează o anumită supraveghere a individului prin intermediul înregimentării trupului. Există, totuşi, şi alte forţe care prin atitudinea materialistă permit o anume formă de eliberare a trupului ca mijloc de exprimare a hedonismului şi a dorinţei. Aceste două forţe aparţin importantului ansamblu de contradicţii culturale ale capitalismului contemporan.

BIBLIOGRAFIE

Adorno, T., şi Horkheimer, M. (1979), *Dialectic of Enlightenment*, Londra: Verso.

Ahmed, A. (1992), *Postmodernism and Islam*, Londra: Routledge.

Ariès, P., şi Béjin, A. (editori) (1986), *Western Sexuality, Practice And Precept in Past and Present Times*, Oxford: Basil Blackwell.

Asad, T. (1993), *Genealogies of Religion. Discipline and Reason Of Power in Christianity and Islam*. Baltimore şi Londra: Johns Hopkins University Press.

Baross, Z. (1981), *The Scandal of Disease*, University of Amsterdam, Academe Proefschrift.

Bataille, G. (1981), *Eroticism*, Londra: Marion Boyars.

Baudrillard, J. (1970), *La Société de Consommation*, Paris: SGPP. (1981), *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, St. Louis: Telos Press. (1983), *Simulations*, New York: Semiotexte.

Beck, U. (1992), *Risk Society*. Londra: Sage.

Bell, D. (1960), *The End of Ideology*, New York: Collier. (1974), *The Coming of Post-Industrial Society*, New York: Basic Books. (1976), *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York: Basic Books.

Bell, R. M. (1985), *Holy Anorexia*. Chicago şi Londra: University of Chicago Press.

Berger, P. L., şi Luckmann, T. (1967), *The Social Construction of Reality*, Londra: The Penguin Press.

Bernstein, R. (1985), *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*, Cambridge: Polity Press.

Berthelot, J. M. (1986), „Sociological Discourse and the Body', *Theory, Culture and Society* 3/3, p.155-164.

Boyne, R. (1986), „The Domain of the Third: French Social Theory into the 1980s', *Theory, Culture and Society* 3/3, p. 7-24.

Buci-Glucksmann, C. (1984), *La Raison Baroque, de Baudelaire à Benjamin*, Paris: Editions Galilee.

Bynum, C. W. (1991), *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medical Religion*. New York: Zone Books.

de Swaan, A. (1979), „The Politics of Agoraphobia", *Theory and Society* 10, p. 359-85.

Donzelot, J. (1979), *The Policing of Families*, New York: Pantheon

Douglas, M. (1970), *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth; Penguin Books. (1973), *Natural Symbols*, Harmondsworth: Penguin Books.

Duby, G. (1978), *Medieval Marriage. Two Models from 12th Century France*, Baltimore şi Londra: Johns Hopkins University Press.

Elias, N. (1978), *The Civilizing Process*, vol. I, Oxford: Basil Blackwell.

Featherstone, M. (1982), „The body in Consumer Culture', *Theory, Culture and Society* I, p.18-33.

Foucault, M. (1971), *Madness and Civilization*, Londra: Tavistock. (1973), *The Birth of the Clinic*, Londra: Tavistock. (1977), *Discipline and Punish, The Birth of the Prison*, Londra: Tavistock. (1979), *History of Sexuality*, vol. I, Londra: Tavistock. (1980), *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoires of a 19th Century French Hermaphrodite*, Brighton: Wheatsheaf Press. (1984a). *L'Usage des Plaisirs*, Paris: Gallimard. (1984b), *Le Souci de Soi*, Paris: Gallimard.

Fox, R. A. (1976), *The Tangled Chain. The Structure of Disorder in the Anatomy of Melancholy*, Berkeley: University of California Press.

Garfinkel, H. (1956), „Conditions of Successful Degradation Ceremonies', *American Journal of Sociology* 61, p. 420-24.

Gellner, E. (1992), *Religion and Postmodernity*, Londra: Routledge.

Giddens, A. (1992), *The Transformation of Intimacy, Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge: Polity Press.

Giesey, R. E. (1987), „The King Imagined', in ed. Baker, K. M., *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture, Volume I, The Political Culture of the Old Regime*, Oxford: Pergamon Press, p.41-61.

Goffman, E. (1969), *The Presentation of Self in Everyday Life*, Londra: Allen Lane.

Gross, R. M. (editori) (1977), *Beyond Androcentrism: New Essays on Women and Religion*, Montana: Scholars Press.

Hepworth, M. şi Turner, B. S. (1982), *Confession. Studies in Deviance and Religion*, Londra: Routledge and Kegan Paul.

Huch, R. (1973), *Alfred Schuler, Ludwig Klages und Stefan George, Erinnerungen an Kreise und Krisen der Jahrhundert-Wende in München-Schwabing*, Amsterdam: Castrum Peregrin Press.

Jameson, F. (1984), „Post-modernism or the Cultural Logic of late Capitalism', *New Left Review* 146, p. 53-92.

Kantorowicz, E. H. (1957), *The King's Two Bodies*, University of Princeton Press.

Klages, L. (1981), *Vom Kosmogonischem Eros*, Bonn: Bouvier.

Kurzweil, E. (1986), ‚The Fate of Structuralism', *Theory, Culture and Society* 3/3, p. 113-26.

Lasch, C. (1978), *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York: W. W. Norton and Co.

Lemert, C. C. şi Gillan, G. (1982), *Michel Foucault. Social Theory and Transgression*, New York: Columbia University Press.

Lewis, C. S. (1936), *The Allegory of Love*, Londra: Oxford University Press.

Lyotard, J.-F. (1986), *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*, Manchester University Press.

Mallin, S. B. (1979), *Merleau-Ponty's Philosophy*, New Haven şi Londra: Yale University Press.

Marcuse, H. (1955), *Eros and Civilization. a Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Beacon Press.

Mauss, M. (1979), *Sociology and Psychology. Essays*, Londra: Routledge and Kegan Paul.

Merleau-Ponty, M. (1962), *Phenomenology of Perception*, Londra: Routledge and Kegan Paul.

O'Neill, J. (1985), *Five Bodies, the Human Shape of Modern Society*, Ithaca şi Londra: Cornell University Press.

Parsons, T. (1978), *Action Theory and Human Condition*, New York: Free Press.

Ritzer, G. (1992), *The McDonaldization of Society*, Londra: Sage.

Robertson, R. (1987), „Globalization Theory and Civilization Analysis', *Comparative Civilizations Review* 17, p. 20-30.

Robertson, R. şi Chirico, J. (1985), „Humanity, Globalization and Wide Religious Resurgence: A Theoretical Explanation', *A Sociological Analysis* 46, p. 210-42.

Rojek, C. şi Turner, B. S. (editori) (1993), *Forget Baudrillard*, Londra: Routledge.

Sacks, O. W. (1970), *Migraine*, Berkeley: University of California Press. (1976), *Awakenings*, Harmondsworth: Penguin Press.

Sartre, J. P. (1957), *Being and Nothingness*, Londra: Methuen.

Sochet, G. J (1975), *Patriarchalism and Political Thought*, New York: Basic Books.

Shilling, G. (1992), *The Body and Social Theory*, London: Sage.

Smart, B. (1985), *Michel Foucault*, Chichester: Ellis Horword. Londra: Tavistock.

Sonntag, S. (1978), *Illness as Metaphor*, New York: Vintage Books.

Stauth, G. şi Turner, B. S. (1988), *Nietzsche's Dance. Reciprocity. Resistance and Resentment in Social Life*, Oxford: Basil Blackwell.

Synnot, A. (1992), *The Body Social*, Londra: Routledge.

Turner, B. S. (1978), *Marx and the End of Orientalism*, Londra: Allen and Unwin. (1982), „The Government of the Body, Medical Regimens and the Rationalization of Diet', *British Journal of Sociology* 33, p. 254-69. (1984), *The Body and Society: Explorations in Social Theory*, Oxford: Basil Blackwell. (1987), *Medical Power and Social Knowledge*. Londra: Sage. (1992), *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*, Londra: Routledge.

Weber, M. (1930), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Londra: Allen and Unwin.

CAPITOLUL 3

Considerații asupra antropologiei trupului

TALAL ASAD

I

De multă vreme antropologii au manifestat interes față de problemele legate de trup. Astfel, în antropologia secolului al XIX-lea caracterul central al noțiunii de „rasă" a antrenat studiul în detaliu al trupurilor așa-zis „primitive". Imperialismul european a făcut posibilă, iar teoriile evoluționiste cu privire la progres au încurajat și apoi s-au alimentat din descrierea și clasificarea detaliată a tipurilor de trupuri din și din afara Europei. Aceste taxonomii au fost mult dezvoltate în secolul al XX-lea[1], ca semne ale unei ordini politice mondiale ce conținea propria ei justificare cu caracter universal și măreţul său avânt istoric. Dar, din clipa în care teoriile și practicile rasiale naziste au fost aplicate pe populațiile din Europa, noțiunile referitoare la destinul biologic au fost primite cu scepticism (vezi, de exemplu, Proctor 1988).

Charles Darwin și-a conceput și elaborat lucrarea *Expresia emoțiilor la om și la animale* (1872) în contextul ideii de selecție naturală, ea devenind lucrarea care a stimulat studiile despre trupul uman ca mijloc de comunicare voluntară și involuntară. Până în deceniul șase al secolului XX antropologii americani au reușit să dezvolte un domeniu de cercetare sistematică, numit „cinezică", strâns legat de lingvistică dar concentrându-se asupra comunicării nonverbale prin intermediul trupului (Birtwhistell, 1968). Identificarea expresiilor universale (înnăscute și în esență invariabile), opuse celor specifice din punct de vedere cultural (dobândite și de aceea variabile), a fost și rămâne mereu o sarcină primordială a acestui domeniu născut din ideile secolului al XIX-lea despre destinul biologic al umanității.

---

[1] Pe toată durata guvernării britanice, antropologia fizică a făcut parte integrantă din informațiile privitoare la recensământul indian.

Dar, începând cu sfârşitul secolului al XIX-lea, au apărut o serie de studii cu privire la aspectele „simbolice" ale trupului în „culturile primitive", detaşate de biologie din punct de vedere al metodei şi mult mai direct legate de conceptul gândirii determinate cultural: semnificaţia cosmologică a morţii, structura sacrificiului, preeminenţa categorică a mâinii drepte, ritualurile de trecere, etc. (Hertz 1960; Hubert şi Mauss 1964; van Gennep 1960). Aceste teme antropologice au fost privite ca „simbolice", nu pentru că se refereau la probleme de comunicare umană (cinezica nefăcând niciodată parte din „antropologia simbolică"), ci pentru că s-a presupus că studierea reprezentărilor[2] primitive ne va comunica lucruri însemnate despre mintea umană.[3]

Totuşi, interesul recent, şi mai generalizat, faţă de „trup" nu reprezintă doar o popularizare a preocupărilor pe care antropologii le-au avut dintotdeauna. Subscriu punctului de vedere conform căruia această preocupare faţă de „trup", în curs rapid de creştere, este ea însăşi legată de o sensibilă evoluţie ideologică petrecută în viaţa contemporană: impulsul de a estetiza viaţa modernă. Un aspect al acestei tendinţe îl reprezintă trupul ca *imagine*, aşa cum apare în fotografiile reclamelor, la televiziune sau în carne şi oase, indiferent de faptul că acesta este numit sau nu, că este unul vestit sau unul obişnuit.

Caracterul relevant al studiilor despre trup, din punct de vedere al simbolurilor, îl dă tocmai concentrarea acestora pe *reprezentările trupului*, precum şi pe *trup şi părţile acestuia ca reprezentări*. Această observaţie este valabilă pentru lucrările influente ale lui Mary Douglas,[4] cum de altfel este valabilă pentru toţi colaboratorii la antologiile de texte reunite sub numele de „Antropologia trupului", precum: Benthall şi

---

[2] Deşi termenul „primitiv" nu mai este la modă în antropologie, studiile „simbolice" păstrează, de obicei, aceeaşi preocupare pentru o *repraesentatio cum significatio* „neraţională" sau „neştiinţifică", ca în studiile anterioare. Se va compara, de exemplu, titlul binecunoscutului manual al lui Needham *Symbolic Classification* (1979), ce tratează aceleaşi teme ca şi lucrarea clasică a lui Durkheim şi Mauss „On Some Primitive Forms of Classification: Contribution to the Study of Collective Representations" (1903), apărută ca *Primitive Classification* (1963) în traducerea lui Needham şi însoţită de o introducere.

[3] În cadrul noţiunii de „simbol", specifică secolelor XVIII şi XIX, ce a înlocuit ideea anterioară de „alegorie", o dată cu apariţia în antropologie a preocupării pentru o *repraesentatio cum significatio* poate fi detectat făgaşul care conduce la înţelegerea minţii umane. Pentru o epistemologie reformulată, implicaţiile acestei înlocuiri, găsite în scrierile autorilor şi criticilor literari romantici, apar schiţate în lucrarea lui de Man, 1983. A se vedea şi Gadamer, 1975 şi Honour, 1979.

[4] Ea scrie: „La fel cum este adevărat că totul simbolizează trupul, în aceeaşi măsură este adevărat că trupul simbolizează totul." (1966, p. 122).

Polhemus (1975), Blacking (1977) şi Polhemus (1978). În ciuda faptului că eseul lui Mauss din 1935, intitulat „Tehnicile trupului", este adeseori citat, problemelor legate de alcătuirea trupului li s-a acordat mai puţină atenţie decât celor legate de reprezentarea lui. Această neglijare nu este doar consecinţa unei diviziuni intelectuale a muncii, ci şi a unei poziţii teoretice, pe care o consider ca fiind greşită. Pentru că, deşi a existat tendinţa ca cele două serii de probleme să fie abordate relativ independent una de cealaltă, de fapt ele sunt în multe feluri indisolubil legate între ele. Pentru a putea înţelege aceasta, trebuie să facem distincţie (ceea ce „antropologii adepţi ai aspectului simbolic" nu prea o fac) între funcţiile reprezentative şi cele semantice ale limbii şi apoi punem sub semnul întrebării ideea ambiţioasă conform căreia studiul simbolismului ne permite să înţelegem „mintea umană": ideea că mintea (eliberată de trup) confruntă „lumea" prin interdependenţa „simbolurilor". Adevărat, semnele sunt necesare proceselor sociale prin intermediul cărora trupul uman (exterior sau interior) este cizelat. Pe de altă parte însă, semnele nu sunt *sui generis*, ci intrinsece practicilor sociale ale trupurilor umane[5], dobândind sensul şi îndatorirea lor, interpretată ca parte a istoricităţii acelor practici. La fel de important, însă, este şi faptul că cunoaşterea de către trup a lumii reale nu depinde întotdeauna de semne.

Decodarea simbolurilor trupului a fost şi continuă să fie, însă, şi preocuparea centrală a modului de abordare a ritualurilor de către antropologia clasică. Această preocupare decurge, în mod natural din definiţia dată, cu mult timp înainte, ritualului ca acţiune simbolică sau expresivă, opusă celei tehnice sau instrumentale (cf. Radcliffe-Brown, 1939, p. 143). Pentru mulţi dintre antropologi acest lucru a însemnat că se impunea tragerea unei linii clare de demarcaţie între sensul social al ritualurilor şi starea psihologică a trupurilor participante la acestea.

Tocmai în acest context, Evans-Pritchard scria următoarele rânduri (1965, p. 44): „Ar rezulta doar haos, dacă antropologii ar trebui să clasifice fenomenele sociale în funcţie de emoţiile care se presupune că le-ar însoţi, deoarece stările emoţionale, dacă sunt într-adevăr prezente, nu trebuie să varieze doar de la un individ la altul, ci chiar în cadrul aceluiaşi individ, surprins în diferite ipostaze şi momente diferite ale aceluiaşi ritual." Sensul dat aici termenului „emoţie" este, în mod evident, cel de *senzaţii*, şi anume, stări de spirit care sunt nu doar spontane şi efemere, ba chiar, eminamente personale şi unice pentru fiecare trup uman. În această opinie, exprimată de un antropolog britanic de frunte, nu se întrezăreşte posibilitatea ca senzaţiile, atunci când devin obiecte ale semnelor (rituale), să îşi schimbe, în mod necesar, caracterul.[6]

---

[5] Sau cum Voloshinov afirmă despre limbă: „Adevărata realitate a limbajului verbal o reprezintă evenimentul social al interacţiunii verbale realizat într-una sau mai multe exprimări şi nu sistemul abstract de forme lingvistice, nici exprimarea izolată de tip monolog şi nici actul psihofiziologic al realizării acesteia" (1973, p. 94).

Bineînţeles, au existat şi antropologi care s-au dedicat legăturilor sistematice dintre reprezentările sociale şi trupurile individuale în contextul ritualurilor. Victor Turner, de exemplu, a pus accentul pe necesitatea analizării simbolurilor rituale şi ca „ansamblu de mijloace evocatoare destinate a stârni, canaliza şi stăpâni emoţiile puternice (1969, p. 42-3). Dar metoda lui Turner, de aplicare în profunzime a psihologiei, pleacă de la ideea că emoţiile sunt impulsuri fizice ce trebuie stăpânite („îmblânzite") de către simbolurile arhetipale, şi descrie modul de funcţionare al acestui proces în cadrul diferitelor comunităţi din Africa, ale căror ritualuri le-a studiat în detaliu. Cu alte cuvinte, Turner consideră trupul (îndeosebi impulsurile şi emoţiile sale fireşti) ca fiind în esenţă necultural. Cultura (ca domeniul variabil, deja studiat, al gândirii, vorbirii şi gesturilor) şi trupul (ca sursă a emoţiilor personale şi a dorinţelor universale, virtual scindate de cultură) rămân distincte din punct de vedere conceptual.

O lucrare mai recentă (Lutz şi White, 1986) arată că tendinţele mai noi din cercetarea antropologică al emoţiilor, încearcă să-şi deplaseze sfera interesului de la „trup" (văzut ca domeniu de studiu al psihobiologiei) la „cultură" şi limbaj. Aceste deplasări sunt, totuşi, mai puţin radicale decât par la prima vedere, întrucât ele doar reproduc dualitatea existentă. Autorii par a fi, în mod neplăcut, conştienţi de aceasta deoarece, deşi, pe de-o parte, ei afirmă că cercetările mai recente „conţin germenii unei reconceptualizări de bază", ei avertizează împotriva unor astfel de studii care conduc la „propria lor istovire, dacă nu pot fi făurite legături între lumile adeseori dihotomizate ale sferei raţionale şi iraţionale, publice şi personale, individuale şi sociale" (1986, p. 429).[7]

---

[6] Psihologia empiristă a lui Evans-Pritchard poate fi comparată cu punctul de vedere al lui Collingwood, conform căruia senzaţiile, atunci când sunt înregistrate în gândire (de fapt, în limbaj), încetează de a mai fi efemere, intime şi nedirecţionale. Deşi Evans-Pritchard a admirat şi ocazional a citat din lucrările lui Collingwood, în mod surprinzător, nici el şi nici adepţii lui de la Oxford nu i-au aplicat vreodată ideile la emoţii sau la gândire.

[7] În mod incidental, o dată cu declinul structuralismului, a devenit un lucru cât se poate de obişnuit ca antropologii să critice utilizarea categoriilor dihotomice. Merită însă menţionat faptul că, *în esenţă*, nu este nimic rău în aceasta. Absurditatea constă doar în presupunerea că toate dualităţile au acelaşi statut logic sau în exprimarea ideii că întreaga gândire poate fi redusă la dualităţi. Nu se poate *întotdeauna* considera a fi o greşeală, atunci când, indiferent de con-

La un an după ce Lutz şi White şi-au scris studiul, Scheper-Hughues şi Lock, doi specialişti în antropologia medicală, au publicat un eseu de profundă valoare intitulat „The Mindful Body", în care şi ei şi-au propus să abordeze dualităţile ce stau la baza unei mari părţi din gândirea contemporană referitoare la acest subiect. Articolul abordează, pe rând, „trupul individual" (experienţele trăite ale trupului, în individualitatea sa), „trupul social" (sensurile simbolice ale trupului) şi „trupul civilizat" (controlul social asupra trupului, individual şi colectiv) şi se încheie cu un apel în favoarea unei „noi epistemologii şi a unei noi metafizici a trupului precaut" ce vor înlocui dualismele carteziene care, în opinia lor, domină gândirea occidentală.

Eu cred însă că, deşi această revoluţie de ordin filozofic se poate produce în cele din urmă, în literatura antropologică clasică există încă o serie de chestiuni referitoare la trup care mai pot fi cercetate cu folos. Printre acestea se află o serie de întrebări ridicate de către Mauss.

II

Mauss a fost primul antropolog care a examinat căile complexe prin care trupului uman i-a fost imprimat un caracter social. Eseul, deosebit de original al acestuia, intitulat „Techniques of the Body" conţine observaţii foarte fine aduse studiului comportamentului întrupat, dar care nu au fost încă asimilate în totalitate. Douglas a reuşit să fie, poate, cea mai avansată în acest sens, dar propria ei implicare în „analiza simbolurilor" a împiedicat-o să recunoască natura vastă a preocupărilor lui Mauss. Astfel, în pe larg studiata ei lucrare intitulată *Natural Symbols*, apărută înainte de traducerea în limba engleză a eseului lui Mauss, Douglas efectuează un rezumat al acestor consideraţii, popularizându-le în acest fel:

> Marcel Mauss, în eseul său despre tehnicile trupului (1935), afirmă cu curaj că nu există comportament natural. Toate acţiunile, de la hrănire la spălat, de la odihnă la mişcare şi, în primul rând, cele legate de viaţa sexuală, poartă pecetea deprinderii. Nimic altceva nu se transmite mai substanţial prin procesul social al învăţării ca deprinderile sexuale şi acest lucru se află, bineînţeles, în strânsă legătură cu moralitatea...Mauss şi-a dat seama de faptul că studierea tehnicilor trupului va trebui să aibă loc în contextul cercetării sistemelor de simboluri. El a sperat că sociologii îşi vor coordona metodele de abordare cu cele ale teoriei perceperii, pe care psihologii de la Cambridge o dezvoltau atunci...Dar n-a ajuns mai departe, în această bijuterie de eseu, decât până la sugerarea unui program de organizare a studiului asupra „l'homme total"...Faptul că Mauss neagă

---

text, „mintea" este pusă faţă în faţă cu „trupul", „judecata" cu „emoţia" şi „viaţa" cu „moartea".

> existența comportamentului natural provoacă confuzie. În mod fals stabilește legătura între natură și cultură. Caut să identific aici o tendință naturală pentru a putea exprima anumite situații într-un stil fizic corespunzător. Tendința este naturală, atâta timp cât este inconștientă, atâta timp cât este general respectată în toate culturile. Ea a apărut ca răspuns la o situație socială percepută, dar aceasta din urmă trebuie întotdeauna prezentată în propria-i istorie și cultură locală. De aceea, expresia naturală este determinată din punct de vedere cultural. (Douglas, 1970, p. 65 și 68-9)

De fapt însă, eseul lui Mauss nu abordează în realitate problema natură – învățare. Referindu-se la ceva cât se poate de comun precum mersul, el într-adevăr afirmă că „acesta este un mod dobândit de a păși, nu unul natural" și că „poate că pentru individul adult nu există un „mod natural" (1979, p. 102). Totuși, nu-l interesează în mod special evidențierea variației culturale a expresiilor corporale (chiar și în 1935 un atare argument ar fi fost banal). Mauss își propune să cerceteze constituția dinamică a comportamentului întrupat pe care a vrut să-l conceptualizeze drept comportament *propriu*. În acest eseu el nu operează cu opoziția dintre cultură și natură, care, mai târziu, a fost popularizată de structuralismul lui Lévi-Strauss și care a devenit un element central al celei mai mari părți din opera lui Douglas.

Mauss a insistat asupra faptului că „trupul este întâiul și cel mai natural instrument al omului. Sau mai exact, ca să mai vorbim de instrumente, acesta este întâiul și cel mai natural obiect tehnic al omului și mijloc tehnic în același timp" (1979, p. 104). Vorbind despre „tehnicile trupului", Mauss a încercat să-și concentreze atenția asupra faptului că, dacă am conceptualiza comportamentul uman din punctul de vedere al aptitudinilor dobândite, am putea sesiza necesitatea investigării modului în care acestea se află în legătură cu standardele autoritare și practica obișnuită:

> Așa se face că, de o perioadă mai îndelungată de timp, am adoptat această noțiune a naturii sociale a „*habitus*"-ului. Vă rog să rețineți faptul că utilizez termenul latin...*habitus*. Termenul se traduce infinit mai bine decât „*habitude*" [obișnuință sau obicei], „*exis*"-ul, „deprinderea dobândită" și „facultatea" lui Aristotel (care a fost psiholog)...Aceste „obiceiuri" nu diferă doar în cazul indivizilor și a imitațiilor lor; ele variază îndeosebi de la o societate la alta, în cazul formelor de educație, al convenientelor și modelor, al formelor de autoritate morală. În ele ar trebui să vedem mai degrabă tehnicile și acțiunea rațiunii practice colective și individuale decât, în mod obișnuit, sufletul doar și facultățile sale. (1979, p. 101)

Acest concept de *habitus*[8] nu se referă la trup ca simbolul unui anumit lucru sau al unor lucruri ce simbolizează trupul. Bineînțeles că presupune comunicare umană în problema modelelor adecvate/neadecvate de comportament, dar conceptul de *habitus* ne invită la o analizare a „trupului" văzut ca o acumulare de aptitudini întrupate, nu doar ca un sistem de înțelesuri simbolice. De aici rezultă și interesul lui Mauss de a vorbi despre „acele persoane cu un simț al adaptării la un anumit țel a tuturor mișcărilor bine coordonate ale lor, pe care le pun în practică, și care „știu de ce sunt capabile" (1979, p. 108) și care presupun *competența* fizică de a realiza ceva, un simț pentru care a folosit termenului latin *habilis*, deoarece franțuzescul *habile* nu părea să redea întru-totul ce dorea el să insinueze. După părerea mea, Mauss a dorit să abordeze acest lucru, de parcă ar fi fost vorba de modul în care *mâinile iscusite* ale pianistului profesionist își amintesc și interpretează muzica și nu de modul în care mintea creatoare de simboluri „înveșmântează o tendință fizică naturală" cu sens cultural.

---

[8] Bourdieu (1977) avea să popularizeze mai târziu termenul *habitus*, în alte scopuri teoretice decât cele ale lui Mauss. Acest lucru explică poate de ce Bourdieu nu recunoaște meritul lui Mauss de a fi creat acest concept.

De fapt, Mauss încerca să definească o antropologie a *rațiunii practice.*[9] Trupul uman nu trebuie văzut doar ca destinatarul pasiv al „peceților culturale" și, mai puțin, ca sursa activă a „expresiilor naturale" care sunt „îmbrăcate în cultura și istoria locală", ci drept mijloacele *capabile de autodezvoltare*, prin intermediul cărora se dobândesc unele lucruri specifice omului – de la stilurile de mișcare fizică (de exemplu, mersul), la stările emoționale (de exemplu, stăpânirea de sine) și până la diferitele feluri de experiență spirituală (de exemplu, stările mistice).

Ultimul paragraf al eseului lui Mauss conține poate cele mai cuprinzătoare implicații pentru o înțelegere a trupului din perspectivă antropologică. Plecând de la o referire la adresa remarcabilelor studii ale lui Granet despre tehnicile taoiste cu privire la trup, acesta continuă: „Sunt sigur că la baza tuturor stărilor noastre mistice se află tehnici fizice pe care noi, încă, nu le-am studiat, dar care au fost pe deplin studiate în China și în India, chiar din vremuri foarte îndepărtate. Ar trebui întreprins acest studiu socio-psiho-biologic. Sunt de părere că există mijloace biologice inevitabile de intrare în «comuniune cu Dumnezeu»." (1979, p. 122) Se oferă, astfel, posibilitatea de a studia căile prin care practicile întrupate (inclusiv limbajul în uz) constituie o condiție prealabilă pentru diferite forme de experiență religioasă.[10] Incapacitatea de „intrare în comuniune cu Dumnezeu" devine o funcție a trupurilor neinițiate.

---

[9] Înrudit cu sensul dat de Kant acelui termen, care se află legat de condițiile obiective ale acțiunii autodeterminante. Kant, bineînțeles, a folosit termenul pentru a descrie conceptul burghez al practicii morale; Mauss tratează o gamă mai variată de practici.

[10] În propria-mi lucrare (Asad, 1987) am încercat să investighez această problemă referitor la disciplina monastică creștină medievală. În ea am tratat

Oricare ar fi atracţia intelectuală exercitată de către o fenomenologie a trupului, mi se pare că punctul de vedere al lui Mauss se împotriveşte acceptării experienţelor fizice primordiale.[11] Ne încurajează să considerăm această experienţă nu ca impuls autogenetic, ci ca relaţie de complementaritate între perceperea trupului şi deprinderea lui.[12] Un atare punct de vedere se potriveşte bine cu ceea ce ştim despre un lucru atât de fundamental şi de general ca durerea trupului. Cercetarea în domeniul antropologiei şi al psihologiei relevă faptul că pragul de percepere a durerii diferă în, mod considerabil, de tradiţiile privind pregătirea fizică a trupului, precum şi anamneza durerii din trupurile individuale (Melzack şi Wall, 1982; Brihaye, Loew şi Pia, 1985). Astfel, din punctul de vedere al lui Mauss, o experienţă a trupului se transformă într-un trup experimentat. Şi cu cât trupul uman este mai experimentat, cu atât devine mai puţin dependent de limbă. Bineînţeles, nu trebuie negat faptul că un trup experimentat este întotdeauna plasat în interiorul unor relaţii specifice cu el însuşi sau cu alte trupuri, însufleţite sau neînsufleţite, trecute sau prezente, chiar dacă aceste relaţii sunt schimbătoare sau contradictorii.

---

modul în care au fost cultivate atitudinile faţă de trup, dar şi modul diferit în care călugării benedictini (care recrutau copii) şi cei cistercieni (care recrutau numai adulţi) au abordat problema sexualităţii în educarea virtuţilor creştine. Într-un caz, acest lucru presupunea încercarea de a direcţiona experienţa trupului, în celălalt caz, reconvertirea trupului experimentat. Am sugerat faptul că pasiunile însele (virtuţile creştine specifice) pot fi constituite istoric, nu doar forţa şi direcţia pasiunii universale.

[11] Forţa de atracţie al acestui punct de vedere este relevată de unul dintre articolele lui Jackson, care dă glas multor critici pătrunzătoare aduse analizelor „simbolice şi semiotice“ ale trupului. Totuşi, admite că cunoaşterea trupului este simultan primordială şi universală: „În timp ce cuvintele şi conceptele fac deosebire şi separă, corporalitatea are caracter unificator, constituind baza unei cunoaşteri absolute, universale chiar. Acesta poate fi motivul pentru care, atât de des, trupul ia locul vorbirii şi eclipsează gândul în ritualuri“ (1983, p. 341).

[12] În fascinantul său eseu despre istoria modernă a cenesteziei (percepţia interioară a trupurilor noastre), Starobinski în mod critic face deosebire între perceperea naivă şi neîndoielnică a trupului de către eul propriu şi – urmându-l pe Freud – cunoaşterea intenţională a propriului trup de către eu. Starobinski afirmă că „în cazul cunoaşterii conştiente a trupului, elementul *estetic* al cenesteziei este, în sensul unei satisfacţii instinctuale, în mod incontestabil estompată de informaţia psihologică primară. Este o variaţie „la a căuta pricină eului propriu al subiectului'. Nu este un lucru deosebit de curajos de a trage singura concluzie banală conform căreia pasiunea actuală pentru diversele forme de cunoaştere a trupului reprezintă un simptom al importantei componente caracteristice culturii occidentale contemporane“ (1982, p.38).

III

Viziunea antropologică, conform căreia „trupul" este făurit în interiorul societății, ne expune oare pericolelor relativismului? Depinde, cred eu, chiar de ceea ce reprezintă îngrijorarea care stă la baza acestei întrebări obișnuite.

Bineînțeles, este întotdeauna posibil ca un antropolog să atribuie propriile preocupări și concepte persoanelor despre care scrie, la fel ca și istoricul, psihologul sau oricare alt specialist. În principiu (se poate păstra astfel), atare referate sunt întotdeauna contestabile și, din acest motiv, nu ne confruntăm aici cu o problemă serioasă.[13] Totuși, *există* una și ea se referă la relația stabilită între orice fel de referat și realitatea pe care acesta caută să o redea. Atâta timp cât problema aceasta are în vedere doar lectura unor texte etnografice, cred că nu poate fi rezolvată definitiv: posibilitățile de interpretare și de contrainterpretare sunt infinite. Antropologii pot discuta, între ei sau cu acele persoane a căror viață au încercat să o prezinte, asupra interpretării celor scrise de către ei. Aceste dezbateri pot avea ca rezultat convingerea unora dintre colegi sau chiar a subiecților cercetării etnografice în privința autenticității celor prezentate în referat. În schimb, nu este deloc sigur că viitoarea generație va fi la fel de convinsă de acest lucru. Deoarece convingerea (ca și scepticismul), după cum toată lumea știe, nu este decât garanția unei stări de spirit.

Îngrijorarea de ordin filozofic cu privire la relativism apare în contextul reprezentărilor abstracte a altor trupuri și al întrebărilor rezultate din acestea, despre modul în care reprezentările respective sunt legate de problemele tratate. Nu putem, totuși, indica dinainte care dintre argumente vor asigura întotdeauna consimțământul referitor la acuratețea descrierii – nici chiar devotamentul față de ideea că trupul este un parametru biologic universal. Într-adevăr, dacă suntem îngrijorați în privința comunicării cu membrii altor culturi despre experiența lor, nu văd cum acceptarea ideii că trupul este un parametru biologic universal, poate aduce salvarea. Deoarece, în cazul în care experiența reprezintă în esență numai date senzoriale de ordin fiziologic, atunci chiar și două persoane provenind din sfera aceleiași culturi vor avea dificultăți de abordare a acestei probleme. Pe de altă parte, dacă experiența este, așa cum a sugerat Mauss, o funcție a trupurilor capabile să învețe, atunci deosebirile culturale nu mai reprezintă o piedică insurmontabilă în fața comunicării (în orice caz, comunicarea nu trebuie confundată cu identificarea), ci un motiv pentru a se încerca înţelegerea practicilor, a modurilor de viaţă, pe care diversele experienţe le presupun.

---

[13] Deși în cazul unor studii etnografice dovezile independente se obțin cu extraordinară dificultate, reanalizarea referatelor prezentate poate fi productivă pentru elaborarea unei contra-argumentări.

Doresc să închei cu unele observaţii de ordin general, din punct de vedere al practicii şi cu referire la universalismul trupului. În anii din urmă am devenit martorii utilizării unor metode noi de inginerie genetică, care în clipa de faţă sunt limitate în principal la domeniul agriculturii la scară industrială (Yanchinski, 1985; Goodman, Sorj şi Wilkinson, 1987). Este cât se poate de limpede că tehnica încorporării unor segmente de ADN dintr-un organism ADN-ului unui alt organism, indiferent de ce altă semnificaţie ar avea ea, cel puţin subminează, dacă nu şi mai mult, unele din vechile principii care au stat la baza opoziţiei dintre universalismul biologic şi variabilitatea culturală.

Înţelegerea lumii moderne ca proces de *intervenţii* globale, în acelaşi timp, sugerează ideea că dacă sensul social al trupului uman nu este universal, el poate fi în orice caz universalizat. În cadrul statelor şi economiilor moderne există pretutindeni motive puternice ca oamenii să stabilească o legătură de ordin estetic faţă de propriul trup pentru ca, în mod ideal, fiecare individ să se simtă încurajat să devină conştient de sine, în privinţa „dreptului inalienabil" de a înfăţişa, crea din nou şi face plăcere „propriul său" trup.

Ce contează nu este modul în care antropologul înfăţişează alte trupuri, ci, de fapt, ceea ce forţele, cărora acesta/aceasta îi aparţine, cauzează trupului. Temerile noastre cu privire la trup ar trebui să se concentreze asupra acestui aspect şi nu asupra relativismului filozofic.

BIBLIOGRAFIE

Asad, T. (1987), „On Ritual and Discipline in Medieval Christian Monasticism", *Economy and Society*, 16/2, p. 159-203.

Benthall, J., şi Polhemus, T. (editori) (1975), *The Body as a Medium of Expression*, Londra: Allen Lane.

Birtwhistell, R. L., „*Communication without Words*", *Ekistics* 25/151, p. 439-44.

Blacking, J. (1977), *The Anthropology of the Body*, Londra: Academic Press.

Bourdieu, P. (1977 [1972]), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press.

Brihaye, J., Loew, F. şi Pia, H. W. (editori) (1985), *Pain: A Medical and Anthropological Challenge*, New York, Springer-Verlag.

Collingwood, R. G. (1938), *The Principles of Art*, Londra: Oxford University Press.

Darwin, C. (1872), *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Londra: J. Murray.

de Man, P. (1983), „The Rhetoric of Temporality", în *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Douglas, M. (1966), *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londra: Routledge şi Kegan Paul. (1970), *Natural Symbols: Exploration in Cosmology*, Londra: Barrie şi Rockliffe.

Durkheim, E. şi Mauss, M. (1963), „On Some Primitive Forms of Classification: Contribution to the Study of Collective Representations" (1903), în ed. R. Needham, *Primitive Classifications*, Londra: Cohen şi West.

Evans-Pritchard, E. E. (1965), *Theories of Primitive Religion*, Londra: Oxford University Press.

Gadamer, H.-G. (1975 (1960)), *Truth and Method*. trad. de G. Barden şi J. Cumming, New York: Seabury Press.

Goodman, D., Sorj, B. şi Wilkinson, J. (1987), *From Farming to Biotechnology: A Theory of Agro-Industrial Development*, Oxford: Blackwell.

Hertz, R. (1960), „The Collective Representation of Death" (1907) şi „The Pre-eminence of the Right Hand" (1909), in *Death and the Right Hand*, trad. de R. şi C. Needham, Londra: Allen Lane.

Honour, H. (1979), *Romanticism*, Londra: Allen Lane.

Hubert, H. şi Mauss, M. (1964 [1898]), *Sacrifice: Its Nature and Functions*, trad. de W. D. Halls, Londra: Cohen and West.

Jackson, M. (1983), „Knowledge of the Body", *Man*, N.S., 18/2, p.327-45.

Lutz, C. şi White, G. M. (1986), „The Anthropology of Emotions", *Annual Review of anthropology*, vol. 15, p. 405-36.

Mauss, M. (1979), „Techniques of the Body" (1935) în *Sociology And Psychology: Essays*, trad. de B. Brewster, Londra: Routledge şi Kegan Paul.

Melzach, R. şi Wall, P. (1982), *The Challenge of Pain*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.

Needham, R. (1979), *Symbolic Classification*, Santa Monica, CA: Goodyear.

Proctor, R. (1988), „From Anthropologie to Rassenkunde in the German Anthropological Tradition", în ed. G.W. Stocking,

Bones, Bodies, Behaviour: Essays in Biological Anthropology, Madison, WI: University of Wisconsin Press.

Polhemus, Ted (ed.) (1978), *Social Aspects of the Human Body*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.

Radcliffe-Brown, A. R.(1952), „Taboo" (1939), în *Structure and Function in Primitive Society*. Londra: Cohen şi West.

Scheper-Hughes, N. şi Lock, M. M. (1987), „The Mindful Body: A Prolegomena to Future Work in Medical Anthropology", *Medical Anthropology Quarterly*, N.S. 1/1, p. 6-41.

Starobinski, J. (1982), „A Short History of Body Consciousness", *Humanities in Review* 1, p. 22-40.

Turner, V. (1969), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Londra: Routledge şi Kegan Paul.

van Gennep, A. (1960 [1909]), *The Rites of Passage*, trad. de M. B. Vizedom şi G. L. Caffee, Londra: Routledge şi Kegan Paul.

Volosinov, V. N. (1973), *Marxism and the Philosophy of Language*, New York: Seminar Press.

Wilkinson, J. (1987), *From Farming to Biotechnology: A theory of Agro-Industrial Development*. Oxford: Basil Blackwell.

Yanchinski, S. (1985), *Setting Genes to Work: The Industrial Era Of Biotechnology*, Harmondsworth: Penguin Books.

CAPITOLUL 4

Succesorii sufletului: filozofia şi „trupul"

MARY MIDGLEY

SURPRINZĂTOAREA OBSTINAŢIE A RAŢIUNII

Ce crede astăzi cultura noastră laică şi ştiinţifică despre relaţia dintre raţiune şi trup? Întrebarea poate suna uşor demodat. Dar, de ce oare trebuie să fie legată de ceva dacă, în conformitate cu majoritatea punctelor de vedere laice, în mod evident nu există altceva *decât* un trup? Dacă unele confuzii se datorează într-adevăr secţionării mediane a trupului uman, efectuate de către Descartes, multă lume este de părere că cel mai bun remediu îl reprezintă abandonarea în întregime a jumătăţii imateriale.

Primii behaviorişti au afirmat acest lucru în mod explicit;[1] raţiunea şi conştiinţa nu erau decât simple mituri. Din punct de vedere filozofic această atitudine este încă foarte răspândită. Eliminarea „judecăţii" trebuie făcută prin intermediul tehnicilor reductive, transformând tot ce trebuie spus despre raţiune în afirmaţii despre trupul fizic. Până la urmă aceste observaţii vor deveni verificabile prin intermediul experienţelor de laborator. Filozofii care sunt în favoarea acestui program sunt cunoscuţi sub denumirea de fizicalişti.[2] Ei promovează această idee uneori cu însufleţire violentă, alteori cu blândeţe şi pe un ton destul de conciliant.

Este incert dacă această sugestie poate fi de înţeles vreodată.[3] (Sugestiile cu privire la traducere sună întotdeauna mai bine sub forma unor proiecte impozante decât atunci când se încearcă realizarea lor în detaliu.) Dar, bineînţeles că din motive de ordin moral astăzi nu avem *deplina libertate* de a realiza acest lucru în cultura noastră. Se ciocneşte de dimensiunea morală a acelei atitudini care reclamă această reducere ştiinţifică. Este o încălcare a individualismului.

---

[1] Vezi, de exemplu, Skinner 1953.

[2] Pentru o formă timpurie dar influentă de fizicalism, vezi Smart 1969. Manualele introductive de *filozofia gândirii* (precum cel al lui Teichman 1988) furnizează o serie de prezentări utile ale variaţiunilor actuale pe tema fizicalistă, precum şi o trecere în revistă a direcţiilor succesive din filozofia gândirii a secolului XX: de la behaviorismul şi fizicalismul timpuriu, la behaviorismul lingvistic şi la teoriile privind identitatea *dintre spirit şi judecată*.

[3] O prezentare detaliată a acestei polemici este furnizată de colaboratorii la volumul editat de Warner şi Szubka în 1994 (ce include o serie de detractori

Când înţelepţii iluminismului l-au detronat pe Dumnezeu şi au demistificat-o pe Mama Natură, nu ne-au lăsat fără obiect al veneraţiei. Sufletul omului, redefinit ca individ[4] – liber, autonom şi creator – a preluat această funcţie, din acel moment el fiind confirmat cu fermitate sporită. Deşi nimeni nu se aşteaptă ca acesta din urmă să fie nemuritor, pentru noi rămâne totuşi giuvaerul de preţ. Astfel, oricât de paradoxal ar părea, cultura noastră „materialistă" consideră indiscutabilă o entitate pe care filozofii „fizicalişti" ai acesteia, în general vorbind, au respins-o.

Fără a aduce jignire, putem oare atunci descrie, pe scurt şi indirect, acest lucru impresionant, doar ca funcţie a trupului? Puţin probabil. Libertatea şi independenţa faţă de constrângerile impuse trupului sunt considerate a fi hotărâtoare pentru valoarea specială a acestuia. Individul, conform unei idei influente promovate de către iluminism, este în principiu o voinţă ce foloseşte intelectul. Acest individ este încă în mare măsură alcătuit aşa cum l-au conceput înţelepţii secolului al XVIII-lea, ca raţiune activă, impunându-se în lupta împotriva sentimentului pasiv care, la rândul său, e văzut ca fiind relativ subuman – doar o aventură senzuală ce emană din trup. Demnitatea voinţei are la bază controlul şi cucerirea acelui sentiment.[5]

Influenţa hotărâtoare a acestui model reprezintă o chestiune filozofică serioasă, dar care nu poate fi abordată numai prin citarea lucrărilor teoretice de filozofie. Într-adevăr, pe măsură ce pentru filozofii de profesie scade atractivitatea acestui model, în mod ironic, pare să sporească interesul cultural general produs de către acesta. Mari scheme conceptuale, precum aceasta, acţionează la fiecare nivel al vieţii noastre. Structura conceptuală constituie într-adevăr scheletul, care însă nu poate apărea aşa, în goliciunea lui. Conceptele se întrupează în mituri şi iluzii,

---

„dualişti" aparţinând unor direcţii reductive din cadrul fizicalismului. Taliaferro (1994) a oferit de curând o scrupuloasă analiză (şi critică, în acelaşi timp) a diverselor forme de materialism din perspectivă teistă.

[4] „Individualismul" este un termen cu o mare varietate de sensuri (în acest sens vezi Lukes, 1973); aici îl folosesc pentru a desemna o viziune (filozofică) distinctă asupra eului, promovată de iluminism, şi care subliniază valoarea supremă a autonomiei persoanei şi a libertăţii (de conştiinţă).

[5] Pentru o prezentare succintă, dar deosebit de revelatoare, din perspectivă feministă a *diferitelor* viziuni iluministe referitoare la „omul raţional" (şi atitudinile acestuia faţă de voinţă, sentiment şi trup), a se vedea Lloyd, 1984.

în imagini, ideologii şi incertitudini, în speranţe şi temeri, în sentimentele de ruşine, de mândrie şi de vanitate. La fel ca şi marii filozofi ai trecutului care au contribuit la acţiunea de modelare a tradiţiei, şi cercetarea noastră trebuie să înceapă de aici.

NEVOIA DE A LUA ATITUDINE

Opoziţia dintre spirit şi trup evocă tendinţa umană generală de dramatizare a conflictelor. La întrebarea: „Din ce constă fiinţa umană?" teoreticienii, cu promptitudine, aleg două elemente care par a se opune unul altuia, pentru că această opoziţie e izbitoare şi, într-adevăr, adesea ne solicită atenţia. Deşi această cale a fost deosebit de activă în tradiţia noastră, nu este şi singura care să ne facă să cugetăm asupra personalităţii umane. Urmând calea lui Platon, Apostolul Pavel scrie în Galateni 5:17: „Căci trupul pofteşte împotriva duhului, iar duhul împotriva trupului; căci acestea se împotrivesc unul altuia, ca să nu faceţi cele ce aţi voi", această cugetare devenind un truism moral.

Ambele noţiuni de raţiune şi trup au fost de aceea, de la bun început, modelate de către rolurile antagonice asumate în această dramă. Fără aceasta din urmă, opoziţia izbitoare dintre cele două poate pierde mult din greutatea ei. S-ar putea spune că, „poate fiinţa umană este un întreg şi acţionează ca atare, în ciuda acestor conflicte interne. În clipa de faţă să nu vă pese ce s-ar putea întâmpla după moarte; în această viaţă contează doar a privi dincolo de conflicte, la integrarea personalităţii."

Atunci când este afirmată cu curaj, aserţiunea că raţiunea şi trupul sunt două elemente antagonice, poate avea, într-adevăr, o rezonanţă destul de puritană în ziua de azi. Ideea, totuşi, că o atare dramă este vitală pentru existenţa umană, este încă puternică. Acum acţiunile prin intermediul cărora voinţa trebuie să-şi arate independenţa, pot într-adevăr fi altele. Preţuim un adulter îndrăzneţ mai mult decât un martiriu. De fapt, acest lucru nu trebuie văzut ca o veritabilă concesie făcută trupului carnal. Ce admirăm e îndrăzneala.[6] Idealul de a-şi afirma propria voinţă este mai puternic ca niciodată; chiar mai puternic decât a acţiona conform ordinii fireşti a lucrurilor. Forţa acestui model se reflectă în nenumărate dispute teoretice. Apare, în special, în respingerea violentă a „determinismului biologic", care a salutat sugestia făcută de către sociobiologi, şi anume că motivaţia umană s-ar putea datora întrucâtva cauzelor de ordin genetic (vezi Midgley, 1980, capitolele introductive).

---

[6] Această viziune referitoare la voinţă se datorează, poate, mai mult lui Nietzsche decât predecesorilor săi (iluminişti). A se vedea, mai jos, abordarea mea mai detaliată referitoare la Nietzsche.

Bineînțeles, s-au făcut multe alte greșeli în ceea ce privește gândirea sociobiologică (vezi Midgley, 1979) dar această nemulțumire, în mod special, ni se pare cât se poate de bizară. De ce oare, dintr-o multitudine de cauze, care au pregătit cadrul acțiunilor umane, să fie ridicate atâtea obiecții îndeosebi împotriva celor de ordin biologic? De ce influențele de ordin genetic au fost mai agresive decât condiționarea socială, a cărei prezență nimeni nu a pus-o la îndoială? S-a presupus oare, într-adevăr, că hormonii nu afectează temperamentele noastre, sau că noii născuți își încep viața fără sentimente sau fără tendința de a dezvolta vreun sentiment? A fost deci viața noastră emoțională și imaginativă numai simplă imitație, doar un set de tipare de comportament venite din afară și imprimate de către societate asupra materialului pasiv? Sau, când ocazional am scăpat de aceste influențe, era doar vorba de miracolul existențial al autoafirmării, negenerată de lumea exterioară? Geniul (de exemplu) nu avea oare rădăcini în constituția fizică a individului? Oare în viața noastră personală *trupurile* noastre nu joacă decât rolul de mijloc inert, o veritabilă cocă sau, ocazional poate, un impediment?

După părerea mea, acestea sunt poziții pe care nimeni nu le-ar accepta azi doar de dragul lor. Totuși, mulți dintre oamenii binevoitori vor fi crezut că sunt atât reale în fapt, cât și necesare din punct de vedere moral. Caracterul lor atrăgător decurge din puternicele tiparele imaginative utilizate de către înțelepții iluminismului. Acele tipare ne-au fost într-adevăr de folos, dar acum și-au pierdut utilitatea.

Fără a se deosebi de celelalte curente ale gândirii, iluminismul nu a fost complet imparțial, detașat, rațional și imparțial. De fapt, a fost la fel de util, de limitat și de nuanțat datorită programelor politice și sociale și al înfloriturilor personale ale celor care l-au inventat, ca orice alt sistem de gândire. Dacă până în prezent am asimilat mult din ceea ce acesta a avut bun în el, de acum înainte trebuie să ne ocupăm de aceste sisteme străine.

VOINȚA SOLITARĂ (ȘI TRUPUL UITAT)

Problema principală abordează identitatea personală sau ceea ce sunt „eu“ în fond. Viziunea raționalismului în această problemă a fost serios viciată. În mod cât se poate de dur – și noi, pentru a putea dezvălui această chestiune, trebuie să dăm dovadă de duritate – această noțiune a prezentat eul fundamental ca rezidând în rațiune. Asta însemna o voință izolată, la rândul ei, condusă de o inteligență, în mod arbitrar aflată în legătură cu o multitudine de sentimente destul de neconvingătoare și găzduită fiind, din întâmplare, de către un trup uman la fel de neconvingător.

Din punct de vedere al relației cu exteriorul, ființa aceasta era solitară. Toate relațiile dintre indivizi aveau un caracter facultativ și se stabileau prin contract, la dorință. Depindea de calculele pe care rațiunea le făcea vizavi de egoism și de opiniile la adresa acelei preocupări liber alese de către voință.[7]

Aceasta, într-un mod destul de evident, nu este o imagine incontestabilă sau *evidentă* a condiției umane. Cum s-a întâmplat să se bucure însă de atâta recunoaștere? Răspunsul este că, bineînțeles, s-au avut în vedere scopuri politice distincte și destul de presante, strâns legate de libertatea civică și de sufragiu. Schema conceptuală a contractului social nu a fost decât o unealtă destinată a tăia legăturile, a ne elibera de falsa loialitate față de monarhi, de biserici și de obiceiuri. Ca și în cazul altor asemenea unelte, s-a evitat cu precauție utilizarea acestui mod de gândire în situații aflate în discordanță cu acele obiective. La început, îndeosebi, s-a aplicat doar bărbaților și toate încercările ulterioare de a se aplica și în cazul femeilor, au stârnit indignare și confuzie. S-a considerat că fiecare bărbat – fiecare alegător – reprezenta și își apăra căminul. Nu se punea deloc problema ca ceilalți membri să simtă nevoia de a vorbi în nume propriu.

DE CE PROBLEMA FEMEILOR: FEMEILE ȘI TRUPUL

Aceasta nu este nici o chestiune ce ține de perversitate, nici una lipsită de importanță. Nu e câtuși de puțin o chestiune măruntă faptul că noțiunea de individ independent, iscoditor și selectiv – idee fundamentală a gândirii occidentale – a reprezentat întotdeauna noțiunea, întrucâtva romantizată, de bărbat. A fost dezvoltată în acest sens de către greci și, mai mult, de către marile mișcări din secolul al XVIII-lea, partizane ale doctrinei libertății de conștiință (vezi Moller Okin, 1980). Faptul că strigătul lor s-a ridicat în favoarea „drepturilor omului" și a principiului „un om, un vot", n-a fost un accident, deoarece aceste evoluții au purtat în ele identificarea voalată a voinței „individului" cu bărbatul, iar a trupului neglijat (cât și a sentimentului) cu femeia. Rousseau însuși, marele arhitect al gândirii moderne a contractului social și campionul libertății individului, a negat faptul că atare idei puteau fi extinse și la femei. „Fetele", a explicat el,

---

[7] Bineînțeles, aceasta este o generalizare a evenimentelor din perioada iluminismului. Pentru o prezentare mai detaliată a modului în care diverși filozofi de frunte au perceput eul propriu (și voința) în context politic, a se vedea Moller Okin 1980; Elshtain 1981 și Lloyd 1984.

> ar trebui să se obişnuiască de timpuriu cu constrângerile, întrucât tot restul vieţii lor vor trebui să se supună celei mai de durată dintre constrângeri, aceea a proprietăţii...Ele nu se bucură (şi n-ar trebui să se bucure) decât de puţină libertate...Căci, purtarea unei femei este condiţionată de opinia publică, şi în aceeaşi măsură credinţa ei este condusă de autoritate...Nefiind în stare să hotărască pentru propria persoană, ele ar trebui să accepte hotărârea luată de către tată şi de către soţ, precum şi de biserică. (Rousseau 1966, Cartea a V-a, 332)

Acestea sunt ideile pe care bărbatul, a cărui întreagă carieră s-a datorat încurajării venite din partea devotatelor, inteligentelor şi instruitelor doamne de Warens, d'Épinay şi altele, le-a aşternut în paginile cărţii (*Émile*), a cărei temă principală e nevoia de libertate totală în educaţia băieţilor. În ceea ce priveşte egalitatea, şi aceea era o chestiune exclusiv bărbătească. „Femeia trebuie să se supună bărbatului, ba chiar să îndure nedreptate din partea lui" (ibid., 359).

La sfârşitul veacului al XVIII-lea, Mary Wollstonecraft relevă excentricitatea acestei idei, şi în lucrarea ei *Vindication of the Rights of Women* sugerează extinderea la ambele sexe a idealurilor exprimate de Rousseau (Wollstonecraft, 1975). Horace Walpole dă glas mâniei generale, numind-o pe aceasta „hienă în fustă." Şi apoi, pe toată durata veacului al XIX-lea, propunerile privind educarea şi acordarea drepturilor electorale femeilor au continuat să producă tot atâta mânie. Ostilitatea manifestată faţă de aceste propuneri s-a datorat nu doar caracterului lor stingheritor şi incomod, ci şi datorită monstruozităţii lor – o viziune susţinută de argumente uluitor de slabe.

MINCIUNA DIN SUFLET

În mod inevitabil, iese la iveală faptul că viziunea iniţială şi legată de sex despre libertatea şi independenţa individului nu fusese elaborată cu suficientă minuţiozitate. În ciuda forţei şi nobleţei ei, acea viziune era profund eronată. Necazul era nu atât incorectitudinea faptului că se aplica doar la jumătate din rasa umană, ci tocmai falsitatea presupusei independenţe a bărbatului. Viziunea avea un caracter parazitar, dacă nu se punea la îndoială dragostea şi docilitatea femeilor lipsite de autonomie – şi într-adevăr, de regulă şi a bărbaţilor mai puţin instruiţi (pentru că aceştia erau cei care se îngrijeau de cele necesare vieţii „fizice"). Pretindea a fi universală când, de fapt, nu era.

Dependenţa reciprocă este fundamentală pentru toate fiinţele umane. Caracterul echivoc şi nerealist al respingerii ei nu le incomodează numai pe femei. Deformează moralitatea prin intermediul unei melodrame lipsită de simetrie. Generează degradarea fără discernământ a virtuților de care avem nevoie pentru a da și primi dragoste și ascultare (și, într-adevăr, pentru cele necesare traiului „fizic" de zi cu zi), concomitent cu glorificarea, tot fără discernământ, a celor implicate în autoafirmare – exceptând cazul în care acestea sunt etalate de către femei. Nu este vorba numai de problema glorificării eroicelor virtuți masculine în dauna „pasivelor" virtuți feminine. În realitate, însă, ambele sexe au nevoie, și pot exercita, toate virtuțile. Deși există deosebiri reale (unii le-ar numi încă „naturale") între bărbați și femei (vezi Midgley, 1988), ele nu conduc la această drastică consecință de ordin moral. Idealul oficial, complet detașat, al bărbăției ca voință imaterială, este unul distorsionat. Lezează atât viața bărbaților cât și pe cea a femeilor. Această divizare pe sexe a efortului moral este, și a fost dintotdeauna, o minciună.

Pentru contemporanii ei, protestul lui Mary Wollstonecraft a fost exasperant, pentru simplul motiv că era explicat într-un mod atât de simplu. Ea nu schimba regulile. Tradiția individualistă, presupus fiind radicală și universală, reclama într-adevăr extinderea ei și asupra femeilor. Fusese însă concepută în atare mod ca acest lucru să nu fie posibil. Avea la bază o noțiune ireală și stereotipă despre relația dintre sex și virtuți. Deși dintotdeauna lozinca tradiției raționaliste l-a reprezentat realismul onest și viguros, în această chestiune el a fost afectat de eschivare, prejudecată și autoamăgire.

Cu alte cuvinte, „feminismul" nu este câtuși de puțin numele unei doctrine noi, atrasă în aceste polemici în mod arbitrar și fără motive întemeiate. El reprezintă corectarea sistematică și susținută a unei străvechi și foarte jignitoare prejudecăți. Bărbăția a guvernat dintotdeauna neobservată. Corectarea ei nu este o acțiune singulară și simplă, ci reclamă accentuarea deosebită în locuri diferite, deoarece acțiunile prejudecăților au fost inegale.[8] Ca orice altă corecție, feminismul poate spera ca, în cele din urmă, să nu mai fie necesar și astfel să-și înceteze singură activitatea. În momentul de față însă, acest țel e încă foarte îndepărtat.

NIETZSCHE, SARTRE ȘI PRIVATIZAREA ETICII

Reaua credință menționată mai sus, în special, a distorsionat individualismul extrem, considerat, de regulă, ca aparținând Dreptei – direcție semianarhistă ce pleacă de la Rousseau, trece prin Nietzsche și Heidegger şi ajunge la Sartre, cât şi marii varietăţii de tendinţe ale individualismului vanitos din zilele noastre, precum şi orientărilor de dreapta din monetarism şi sociobiologie (vezi Easlea, 1981). Din nefericire, feminiştii moderni au arătat iniţial foarte multă încredere acestei tradiţii şi nu s-au grăbit să-i administreze lui Nietzsche acelaşi tratament acid aplicat lui Freud.[9] (Probabil l-a protejat influenţa lui Sartre, transmisă prin Simone de Beauvoir.) Merită a se reflecta asupra implicaţiilor semnificative (sau indirecte) pe care această orientare le are asupra relaţiei dintre raţiune şi trup.

---

[8] Spelman (1988) subliniază această idee cu deosebită asprime, în critica adusă viziunii „esențialiste" asupra necesităților și scopurilor urmărite de către femei.

Nietzsche nu a făcut decât să deplaseze bunăvoinţa, la rândul ei plasată de către Kant în centrul eticii, de la un habitat social la unul solitar. Bunăvoinţa, pentru Kant, era voinţa raţională. Ea respecta toate celelalte fiinţe raţionale, fiind de acord cu normele morale pe care acestea le considerau rezonabile. Li s-a asociat acestora în „imperiul finalităţii" – bineînţeles, nu un stat adevărat, ci o comunitate ideală, imaginară, unde în principiu toţi puteau să cadă de acord în privinţa valorilor.

Deşi profund impresionat de afirmaţia lui Kant cu privire la demnitatea voinţei, Nietzsche a respins acest sectarism. Pe de o parte, el s-a dovedit a fi prea sceptic în privinţa raţionamentului moral, pentru a crede în posibilitatea realizării acordului raţional. Pe de altă parte, el însuşi o persoană singuratică, Nietzsche a simţit repulsie pentru idealul lui Kant referitor la armonia socială şi virtutea colectivă:

> O vorbă împotriva lui Kant ca moralist. Virtutea trebuie să fie invenţia *noastră*, mijlocul de apărare şi necesitatea noastră mai personală; în oricare alt sens e pur şi simplu un pericol... „Virtutea", „datoria", „binele în sine"; impersonal şi universal – fantome, expresii ale declinului, a epuizării definitive a vieţii, a mandarinismului königsbergian. Cele mai profunde legi ale conservării şi creşterii reclamă acest lucru: ca fiecare dintre noi să-şi inventeze propria virtute, propriul său imperativ decisiv. (Nietzsche 1969, *The Anti-Christ*, secţiunea II, p. 121)

Aceasta, în opinia lui, în mod firesc, l-ar face pe tot omul instruit să trăiască de unul singur, dispreţuindu-i pe contemporani şi respingând pretenţiile altora referitoare la prietenie şi compătimire, sentimente pe care tot timpul le-a considerat drept o ruşinoasă slăbiciune. Nietzsche a elogiat puternic acest ideal, ca fiind unul bărbătesc, întărindu-l cu o doză mare de misoginism răuvoitor, în stilul lui Rousseau şi al lui Schopenhauer. Aparent, el nu a considerat că singurătatea ar putea fi, la fel de bine, şi un refugiu în faţa slăbiciunii sau o afirmare a forţei, nici că lăudăroşenia copilăroasă în jurul propriei superiorităţi dă acestei interpretări un caracter verosimil.

---

[9] Totuşi, pentru o recentă şi strălucită expunere a pericolelor pe care o alianţă pripită cu postmodernismul de tip nietzschean o reprezintă pentru feminism, vezi Lovibond, 1989.

Nietzsche a fost, bineînţeles, în multe privinţe un gânditor impresionant şi sobru. Dar a fost şi surprinzător de inegal şi lipsit de spirit autocritic. Singurătatea liber consimţită l-a împiedicat pe acesta să identifice lipsurile din gândirea sa filozofică şi – la fel cum s-a întâmplat şi cu Rousseau – din acel mediu protejat în care nevrozele sale, înflorind precum laurii verzi, puneau adesea stăpânire pe condeiul său şi îi mistificau metafizica.

Nu e posibil să dăm un sens explicit şi exact ideii de multe moravuri particulare şi personalizate, complet separate unele de celelalte. E posibil ca Nietzsche, într-adevăr, să nu fi vrut ca acest lucru să fie luat *ad litteram*, pentru că el apela întotdeauna la retorică şi îi persifla adesea pe teoreticienii sistematici. Dar, întrucât a devenit un înţelept consacrat, oamenii într-adevăr îi interpretează cuvintele *ad litteram*. Asemenea fantezii sunt, bineînţeles, întrutotul la fel de influente ca şi sistemele desăvâşite, iar intenţia lui Nietzsche a fost ca ele să fie într-adevăr influente.

A-l trata cu respect nu înseamnă, însă, a-i trimite, în mod politicos, ideile la muzeu, ci înseamnă a proceda întocmai cum a procedat şi el, şi de a indica în mod clar care dintre afirmaţiile sale sunt de valoare şi care sunt fleacuri, precum aceasta. (Pentru o abordare mai detaliată a imoralismului, vezi Midgley 1984, cap. 2 şi Midgley 1990.)

Această fantezie morală nietzscheană reprezintă cu siguranţă sursa sugestiilor similare făcute de Sartre, conform cărora trebuie, întrucâtva, să creăm sau să inventăm propriile noastre valori. În principiu, valorile pot fi orice. „Putem alege orice“, spune el, „dar numai dacă se situează în planul adevăratului angajament.“ Unii ar putea obiecta, adaugă acesta, că

> „valorile voastre nu sunt serioase, întrucât le alegeţi voi înşivă.“ În această situaţie nu pot decât să spun, că îmi pare foarte rău, că trebuie să se întâmple astfel, dar dacă l-am exclus pe Dumnezeu Tatăl, trebuie să existe cineva care să inventeze valorile. (Sartre 1948, p. 54)

Deci, ce se întâmplă oare (cum a întrebat odată filozoful Philippa Foot) dacă vrem ca singura valoare să fie aceea de „a nu călca pe rosturile pietrelor de pavaj“, sau poate aceea de „a strănuta la fiecare zece minute“ (vezi Foot 1954)? Va deveni oare acest lucru o valoare? Bineînţeles că nu este în momentul de faţă, doar de aceea am fost nevoit să o inventez. Dacă dau dovadă de un real angajament – îmi dedic viaţa realizării unor atare lucruri – va stabili oare angajamentul că aceste lucruri reprezintă valorile mele inventate? Sau, poate, angajamentul presupune şi eforturile energice de a-i converti pe alţii să facă acelaşi lucru?

Ce e rău în acest exemplu? Aceasta-i întrebarea interesantă. Sincer vorbind, noi nu-l vom considera drept un moment de libertate morală, ci de obsesie – şi anume, de a deveni *dependent* ca urmare a constrângerii arbitrare, străine personalității. Care-i deosebirea? Philippa Foot subliniază că, deși, în principiu, despre tot s-ar putea afirma că deține valoare, nu totul poate fi descris în mod inteligibil. Întotdeauna se pune întrebarea: „Ce fel de valoare are?“ Când oamenii elogiază un lucru al cărui rost nu-l înțelegem, întrebăm care este acesta și adesea el ne este comunicat. Acest lucru e necesar, nu doar pentru a-i convinge pe alții, ci pentru propria noastră satisfacție. Cel care strănută sau cel care evită pietrele de pavaj ar putea explica preceptele lor ca ritualuri religioase sau ca stimulente ale sănătății. Va trebui însă să clarifice de ce sunt așa și, atât în vederea obținerii propriei satisfacții cât și a convingerii altora, va depinde de înțelegerea împărtășită și preexistentă a însăși valorii sănătății și religiei. Limba nu este particulară. Ceea ce face ca această problemă să fie inteligibilă, este gama de valori și idealuri de fond, parțial furnizate de cultura noastră dar, și mai intens, de către tezaurul comun al speciilor.

De fapt, Kant nu a greșit deloc atunci când a scos în evidență fondul colectiv. Fără îndoială, în ideile sale s-a apropiat prea mult de ceea ce era de fapt conduita morală și a avut, de asemenea, prea multă încredere în rolul raționamentului – opus sentimentului – de a realiza unitatea de vederi. A avut totuși dreptate când a recunoscut necesitatea acordului de fond și a legăturii inteligibile dintre gândirea nouă și liberă și elementele care au generat-o. Investigațiile de ordin moral nu sunt explozii ce întrerup cugetarea anterioară. Ele sunt produse organice ce cresc dincolo de direcțiile existente, continuându-le. Oricât de surprinzătoare ar fi, întotdeauna sunt generate de o anumită comunitate și aspiră întotdeauna la continuarea acțiunii începute și la influențarea unei comunități.

De fapt, cât de serioase s-a dorit să fie aceste profesiuni ale independenței morale solipsiste. Au fost, cu siguranță, de un enorm folos adolescenților în acel moment al vieții lor, când aceștia au simțit nevoia de a se desăvârși departe de casă. (În această situație s-ar putea chiar ca, uneori, să trebuiască să uităm pentru moment de dependența noastră de alte persoane.) Ele au și o valoare deosebită în cazul acțiunilor publice, ca cele ale lui Sartre – în cadrul Rezistenței franceze din timpul celui de-al doilea război mondial – situații în care condițiile externe impun o schimbare bruscă și drastică în cadrul opțiunilor morale deschise oamenilor. În alte dăți însă, e greu de prevăzut ce nivel pot să atingă.

În viața reală, atât Sartre cât și Nietzsche au fost oameni de principiu care, de fapt, cu greu au putut să-și justifice acțiunile lor, iar, alteori, să promoveze cu vigoare anumite cauze publice. Făcând acest lucru, ei au utilizat nestingheriți lexicul etic comun și au apelat la noțiunile de valoare existente. Au dat, într-adevăr, dovadă de originalitate, enunțând noi sugestii cu privire la etică, într-un mod pe care îl putem descrie cu ușurință drept rafinare, extindere sau reformulare a valorilor. Ce ar însemna însă oare inventarea unei noi valori? Şi dacă aceasta s-ar întâmpla întrucâtva, cum ar putea apare ea mai degrabă ca lucrare a voinţei decât a imaginaţiei? Dar mai semnificativă pentru ţelurile noastre prezente, rămâne întrebarea: Ce s-a întâmplat cu „trupul"?

ÎNCOTRO E STÂNGA?

Eu cred că întreaga idee de a pune personalitatea umană în centrul voinţei (descorporate) este, mai degrabă, imaginativă şi propagandă morală, decât analiză psihologică imparţială. Este o imagine menită a-i îndepărta pe oameni de anumite poziţii curente, o imagine căreia nu ar fi trebuit să i se permită să devină o doctrină metafizică despre esenţa fiinţei umane. Fără îndoială, până la un anumit punct, toate ideile de acest fel sunt nuanţate aşa. De aceea, este esenţial să se înţeleagă care este mesajul lor – cum sunt menite să funcţioneze. În trecut, glorificarea voinţei individuale a fost, din punct de vedere politic, populară printre cei de „stânga", în măsura în care orientarea de stânga înseamnă inovaţie, deoarece voinţa era necesară pentru a se putea realiza eliberarea de legăturile afective ale tradiţiei. Pe lângă acestea, o altă trăsătură a stângii sunt revendicările referitoare la libertatea individuală, de tip modest, politic, nu cea internă extremă, de tip sartrean.

Totuşi, în legătură cu acest subiect, ca de altfel în cazul multor altora, antiteza dreapta/stânga este confuză şi nefolositoare. Nu este câtuşi de puţin clar, în care parte a spectrului politic să plasăm crezul nerostit: „nu cred decât în individul creator şi independent. Singura obligaţie umană certă este evitarea interferenţei cu acel individ, acest lucru cerându-se în special femeilor." Dacă există un atare spectru, atunci extremele se învârtesc în cerc până ce se unesc.

În dreapta recunoscută a spectrului politic, idealul de spirit liber sub forma individului eroic situat deasupra mulţimii, a fost deosebit de puternic. Lui Nietzsche i-a plăcut, dar susţinătorul cel mai elocvent a fost Carlyle, care merită a fi ascultat în legătură cu acest subiect. Cu inima frântă după moartea soţiei, Carlyle i-a povestit lui Tyndall „cu câtă loialitate şi dragoste aceasta şi-a confecţionat o pernă moale care să-l apere de loviturile dure ale lumii."

Cum a putut oare cineva, a cărui temă de viaţă a fost eroismul şi, ca proslăvindu-l, să fascineze un numeros public, să facă o atare mărturisire? Pentru ce a avut nevoie de pernă? Pe Carlyle nu l-au deranjat niciodată prea mult ciocnirile dintre idealuri, deoarece oricum a considerat armonia a avea mai degrabă o importanţă măruntă. Dar s-a bucurat de un real avantaj față de mulți dintre teoreticienii timpului său și al timpului nostru, prin faptul că niciodată nu a afirmat că subscrie idealurilor de libertate, egalitate și fraternitate. Puteau aceia, care într-adevăr au subscris la aceste idealuri, să adopte aceeași linie în privința femeilor? Greu de crezut, dar majoritatea dintre ei au reușit. După cum a remarcat Mill:

> Se detașează subordonarea socială a femeilor, un fapt izolat în cadrul instituțiilor sociale moderne...o unică relicvă dintr-o veche lume a practicii și a gândirii, în toate celea căzută în desuetudine, dar păstrată încă într-un singur lucru de maxim interes universal; ca și cum un gigantic dolmen sau templu al lui Jupiter Olimpianul ar fi ocupat locul catedralei Saint Paul și oamenii i s-ar fi închinat zilnic, în timp ce bisericile creștine din jur ar fi fost frecventate doar în perioada posturilor și al sărbătorilor. (Mill, 1970, p.21)

Și anume, li s-a cerut femeilor să dea încă dovadă de supunere în interiorul unei ierarhii, să rămână afective, senzuale și procreatoare pentru a le da bărbaților posibilitatea să devină complet liberi, egali, autonomi, intelectuali și creatori.

IMAGINI ÎN MULTIPLE OGLINZI

În ceea ce privește valabilitatea acestei propuneri *politice* -- care, bineînțeles, nu constituie ideea centrală a prezentului capitol – acel joc este, cu siguranță, încheiat acum. Prea multe femei au observat absurditatea acelei pretenții, menționând-o cu suficientă lipsă de tact. Nu pot fi toate reduse la tăcere numindu-le „hiene în fuste". În acest caz, din punct de vedere politic, se pune problema acum, ori de a promova pe toată lumea, în mod egal, la poziția individului solitar, de tip hobbesian sau sartrean, ori de a regândi, în mod radical, noțiunea de individualitate. E îmbucurător faptul să vezi că feminiștii se dovedesc a fi acum foarte critici vizavi de acțiunile în favoarea primei soluții, foarte la modă cu unul sau două decenii în urmă.[10] În mod indubitabil, ne mai rămâne la dispoziție doar opțiunea regândirii. În prezent, mare parte din scrierile feministe de calitate își propun să realizeze acest lucru[11] și, bineînțeles, încerc s-o promovez şi eu în prezentul capitol. Dar această cale înainte nu este câtuşi de puţin lipsită de obstacole sau de ambiguitate.[12]

---

[10] Pentru o foarte lămuritoare discuție cu privire la diferitele forme de feminism care au succedat celei inițiale (individualiste și „liberale"), vezi Jaggar (1983), care promovează o formă de „feminism" socialist.

[11] În ceea ce privește autorii feminiști care au început să investigheze caracteristicile morale *specifice* și darurile femeilor, vezi, de exemplu, Gilligan 1982; Noddings 1984; Ruddick 1989. Grimshaw (1986, îndeosebi cap. 5 și 6) furnizează o utilă prezentare cu caracter filozofic a *tensiunii* existente în interiorul feminismului, între descoperirea autonomiei, pe de-o parte și interesul

Atunci de ce (vă mai miraţi încă) continui să mai vorbesc despre relaţiile dintre sexe, în loc să mă refer direct la problema raţiune – trup? Răspunsul meu e acesta: *pentru că problemele raportului dintre raţiune şi trup, fiind întrebări despre noi înşine, nu ni se dezvăluie niciodată în mod direct.* Ele se găsesc întotdeauna reflectate indirect într-o oglindă sau alta, iar distorsiunile respectivei oglinzi sunt hotărâtoare pentru înţelegerea lor. În viaţa noastră ele apar întotdeauna în forma miturilor, iar miturile curente sunt permeate de drame despre rolurile celor două sexe.

Analizaţi, de exemplu, aceste observaţii venite din partea lui Sartre când, dorind să glorifice voinţa, i se oferă prilejul de a denunţa materia, ca fiind străină acesteia şi, de aceea, fiinţei noastre. Nici nu puteam spera la o legătură mai explicită dintre aspectul fizic sau corporal şi cel „feminin". El descrie lumea materială ca fiind „vâscoasă", agăţându-se de noi pentru a ne prinde în capcană:

> Fiinţa-pentru-sine este brusc *compromisă*. Îmi desfac mâinile, vreau să mă desprind de materia vâscoasă dar aceasta se ţine scai de mine, mă trage înspre ea, îmi suge vlaga...Este o acţiune domoală, care cedează, o absorbţie umedă şi feminină...mă trage înspre ea, la fel cum m-ar trage fundul unei prăpăstii...Materia vâscoasă este răzbunarea fiinţei-în-sine. O răzbunare feminină, greţos de dulce... Organul sexual femeiesc e la fel de respingător ca oricare altă deschizătură „larg căscată". E un *apel la existenţă*, cum de altfel sunt toate orificiile...Dincolo de orice îndoială, sexul ei este o gură, o gură vorace ce devorează penisul. (Sartre 1966, p. 776-7, 782; problemă abordată de Easlea 1981, p. 40, 58)

Acest lucru ne arată cât de extraordinar de uşor este, atunci când încercăm să vorbim despre întreaga condiţie umană, să-ţi proiectezi închipuirile pe suprafaţa unui vast ecran şi, printre atare închipuiri, cât de dominant este acel tip de conflict care, fără efort, se manifestă atât sub forma divergenţei dintre raţiune şi sentiment cât şi sub forma uneia dintre sexe. Bineînţeles, acesta nu este decât un pasaj spontan, nu tipul de pasaj care ar vedea lumina tiparului într-o publicaţie filozofică anglo-americană de ţinută. Bineînţeles, acesta este motivul pentru care l-am ales. Dar aceste afirmaţii bizare cu privire la izolarea voinţei sunt utile pentru

---

pentru sentiment şi „înrudire", pe de altă parte, în acelaşi timp oferind o pătrunzătoare critică la adresa ambelor tendinţe, atunci când acestea din urmă sunt prezentate în mod imprudent şi în formă extremă.

[12] Este necesară negocierea nu doar între cele două ţeluri: autonomia şi înrudirea (vezi nota 11) ci şi între tendinţele postmoderniste din filozofie (în unele privinţe aparent eliberatoare pentru femei) şi evaluarea critică a lor din perspectivă feministă. Pentru discuţii referitoare la al doilea subiect, vezi lucrarea editată de Nicholson, 1990.

simplul motiv că sunt spontane. Ne-am obişnuit atât de mult cu formele mai şterse, mai moderate, încât acestea năpădesc gândirea noastră, fiind foarte dificil de observat. De exemplu, s-ar putea afirma că această prezentare a moravurilor, deosebit de respectabilă, academică, „prescriptivistă", făcută de R. M. Hare (Hare, 1952), are la bază o noţiune a libertăţii morale individuale, nu întrutotul deosebită de noţiunea existenţialistă a lui Sartre (în ciuda tuturor diferenţelor). Oare succesul se datorează faptului că cititorii, la un anumit nivel imaginativ, au acceptat deja prezentarea existenţialistă mai plină de culoare? Din „mănunchiul" de presupuneri câte oare însoţesc o asemenea viziune? Aceasta e problema pe care am ridicat-o aici. Şi care sunt nerostitele prejudecăţi vizavi de „corporalitate" şi de feminitate? Aceste întrebări merită întotdeauna să fie cercetate.

APOTEOZA INTELECTULUI

Până acum m-am ocupat în principal de noţiunea eului esenţial ca voinţă. Totuşi, întotdeauna s-a considerat că voinţa e însoţită de intelect şi că face uz de acesta. În sensul imprimat de secolul al XVIII-lea, „raţiunea" le includea pe ambele; într-adevăr, aşa cum afirmă Kant, voinţa nu reprezintă decât raţiune practică. În ziua de astăzi, această idee s-a îndepărtat de glorificarea directă a voinţei pentru a produce o caracterizare rivală a identităţii personale concentrându-se asupra minţii exacte şi sistematice.

Aceasta este acum o idee de o forţă deosebită, îndeosebi acolo unde oamenii interesaţi de inteligenţa artificială urmăresc să estompeze deosebirile dintre oameni şi programele de calculator. Spaţiul nu-mi permite decât un singur exemplu pentru acest sindrom şi, din motivele deja menţionate, am ales unul sumbru care. totuşi, se bucură de susţinere din partea unor reputaţi oameni de ştiinţă. (L-am discutat deja într-altă parte: vezi Midgley, 1992)

De câtva timp deja s-a sugerat ideea că *homo sapiens* ar trebui să colonizeze spaţiul şi, pentru înlesnirea acestui proiect, să se transforme în mod mecanic în forme anorganice. În prezent, se consideră din ce în ce mai mult că acest proiect este realizabil, având la bază ideea că programele de calculator sunt aceleaşi indiferent de sistemul hardware pe care sunt rulate şi că minţile oamenilor sunt doar un fel de soft-uri. În acest sens, după cum afirmă eminentul fizician Freeman Dyson, de la Princeton:

> E imposibil de a se stabili o limită pentru diversitatea de forme pe care viaţa şi le poate însuşi...Este un fapt imaginabil că, peste 10^{10} ani, viaţa s-ar putea îndepărta de elementele constitutive de carne şi sânge şi întrupa într-un nor negru interstelar... sau într-un calculator receptiv la senzaţii... (Dyson 1979, p. 453)

În acest fel, succesorii noştri pot nu numai să evite moartea obişnuită, ci să şi supravieţuiască (dacă doriţi să numiţi asta supravieţuire) morţii prin căldură a universului şi apoi să stea jos şi să schimbe opinii într-un cosmos, de altfel, pustiu. După părerea lui Dyson, acest lucru ar reda sens vieţii, de care, de altfel, aceasta a fost golită de gândul că distrugerea finală este inevitabilă. Ar putea oare continua teama şi ura faţă de trup? J. D. Bernal, unul dintre fondatorii acestei mişcări a reuşit să exprime acest lucru cum se cuvine:

> Pe măsură ce cadrul vieţii ar deveni mai degrabă deşertul friguros al spaţiului, decât atmosfera caldă şi densă a planetelor, avantajul de a nu conţine de loc materie organică...s-ar face din ce în ce mai mult simţit...*În această situaţie trupurile ar fi lăsate mult în urmă*...Puţin câte puţin, moştenirea pe line directă a umanităţii – moştenirea lăsată de prima formă de viaţă apărută pe faţa Pământului – s-ar stinge şi, în cele din urmă, ar dispare efectiv, fiind păstrată poate ca o ciudată relicvă. (Bernal 1929, p. 56-7, sublinierea noastră)

De fapt, raţiunea poate, în cele din urmă, să divorţeze de partenerul de viaţă, de care se plânge fără întrerupere din secolul al XVIII-lea, şi să trăiască pe veci, în mod confortabil, printre băieţi şi în singurătatea spaţiului să joace cu aceştia jocuri pe calculator. E înduioşător, nu-i aşa?

CONCLUZIE

Bineînţeles, cultul cerebralului are aspecte mai indulgente, mai puţin violente şi, la început, nu a reclamat atare aberaţii. Dar s-a hipertrofiat şi astăzi le generează. Intelectul şi voinţa individuală sunt glorificate într-un atare mod care ar face ca orice interferenţă cu ele – chiar şi a celorlalte trăsături ale organismului căruia acestea îi aparţin – să apară ca ofensă.

Solipsismul moral este o ofertă. Nu este vorba numai de o glorificare a raţionalului şi plasare a lui mult deasupra emoţiilor. Mai mult, s-a procedat la o separare clară a acestuia faţă de emoţii, fiind tratat ca latura centrală, necesară a identităţii personale, în vreme ce emoţiile reprezintă o chestiune întâmplătoare, neesenţială. Această analiză nu e doar inumană, ea este incoerentă. Opţiunea şi reflecţia nu pot fi separate de sentiment şi de imaginaţie; sunt toate aspecte ale personalităţii. Acelora care glorifică opţiunea şi intelectul nu le lipseşte sentimentul; deseori, însă, un anumit ansamblu de sentimente îi conduc pe aceştia, în mod inconştient, în spaţii foarte neobişnuite şi neplăcute (vezi Dent 1984). Concepută, în esenţă, ca şi opoziţia dintre raţiune şi sentiment, separarea spiritului de trup nu este necesară. Fiinţa umană nu e străbătută pe mijloc de un şir de perforaţii, însoţite de instrucţiunea de a se rupe în acel loc.

Filozofii contemporani relevă acest lucru într-o serie de discuţii deosebit de utile.[13] Spre deosebire de mitologiile populare studiate până în prezent, filozofia gândirii recentă a făcut tot ce i-a stat în putere de a îndepărta eroul fără trup al iluminismului: aceasta manifestându-şi, în mod copleşitor, preferinţa pentru o prezentare „materialistă" a relaţiei spirit/trup, oricât de subtilă ar fi formularea.[14] Totuşi, în ciuda respingerii ostentative a acestui „dualism" de către majoritatea filozofilor contemporani ai gândirii, ironia face ca în gândirea acestora să mai persiste nuanţe iluministe, pe care le-au crezut de mult cercetate. Deoarece, atunci când dezbat relaţia dintre spirit şi trup, aceştia arareori iau în considerare ceva situat mai jos de nivelul gâtului. Sau se concentrează, în mod exclusiv, asupra legăturii dintre spirit şi creier sau, poate, mai general, asupra relaţiei spirit – lumea materială, şi nimic altceva.[15] Carnea şi oasele (şi, deloc surprinzător, mintea femeilor) reprezintă subiecte relativ neglijate încă.

BIBLIOGRAFIE

Bernal, J. D. (1929), *The World, The Flesh and the Devil*, Londra: Kegan Paul.

Dent, N. J. H. (1894), *The Moral Psychology of the Virtues*, Cambridge University Press.

Dyson, F. (1979), „Time Without End; Physics and Biology in an Open Universe", *Reviews of Modern Physics* 51, p. 447-60.

---

[13] Compendii utile, cu puncte de vedere contemporane asupra identităţii personale, sunt lucrările editate de Perry 1975 şi Rorty 1976. Taliaferro, în mai recenta sa lucrare – o trecere în revistă a opiniilor curente în acest sens, pledează în favoarea unui „dualism integrator" care va evita (argumentează el) acest factor „perforator".

[14] Acest lucru reiese dintr-o culegere de eseuri editată de Warner şi Szubka 1994, în ciuda preocupării de a include o paletă largă de opinii.

[15] În anumite privinţe acest lucru este de înţeles, dată fiind complexitatea relaţiei (şi aparentele enigme) dintre spirit şi funcţia creierului, precum şi scepticismul predominant în ceea ce priveşte statutul independent al spiritului faţă de lumea „naturală". Totuşi, este surprinzător faptul că, în literatura despre filozofia analitică a gândirii, se acordă atât de puţină atenţie senzualităţii trupurilor (individuale). O excepţie parţială se regăseşte în lucrarea lui John Searle (vezi, de exemplu, Searle 1982, îndeosebi cap. 3 şi 4) unde acesta, în mod detaliat, acordă atenţie relaţiei dintre intenţionalitatea umană şi mişcările fizice. Un alt corectiv, complet diferit, e sugerat de Johnson (1987) în analiza pe care acesta o face bazei fizice a rolului imaginaţiei în raţionamentul filozofic. Pentru critici categoric *feministe*, aduse viziunilor predominante despre „raţiune", vezi utilul articol, însoţit de bibliografie, publicat de Rooney în 1994. Totuşi, dezbaterilor, cu caracter mai tehnic, despre filozofia analitică a gândirii nu li s-a acordat prea multă atenţie din partea feminiştilor.

Easlea, B. (1981), *Science and Sexual Oppression*, Londra: Weidenfeld and Nicolson.

Elshtain, J. Bethke (1981), *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton University Press.

Foot, P. (1954), „When is a Principle a Moral Principle?" *Belief and Will: Aristotelian Society supplementary volume* XXVIII; Londra: Harrison, p. 95-110.

Gilligan, C. (1982), *In A Different Voice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Grimshaw, J. (1986), *Feminist Philosophers*, Londra: Harvester Wheatsheaf.

Hare, R. M. (1952), *The Language of Morals*, Oxford: Clarendon Press.

Jaggar, A. (1983), *Feminist Politics and Human Nature*, Brighton: Harvester.

Johnson, M. (1987), *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*, Univ. of Chicago Press.

Kant, I. (1948), *The Moral Law* (intitulată uneori *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trad. de H. J. Paton, Londra: Hutchinson.

Lloyd, G. (1984), *The Man of Reason: „Male" and „Female" in Western Philosophy*, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

Lovibond, S. (1989), „Feminism and Postmodernism", *New Left Review* 178, p. 5-28.

Lukes, S. (1973), *Individualism*, Oxford: Basil Blackwell.

Midgley, M. (1979), „Gene-Juggling", *Philosophy*, 54, p. 439-58. (1980), *Beast and Man*, Londra: Methuen. (1984), *Wickedness*, Londra: Routledge. (1988), „On Not Being Afraid of Natural Sex Differences", editat de M. Griffiths şi M. Whitford, *Feminist Perspectives in Philosophy*, London: Macmillan, p. 29-41. (1990), *Can't We Make Moral Judgments?* Bristol Classical Press. (1992), *Science as Salvation:A Modern Myth and its Meaning*, Londra: Routledge.

Mill, J. S. (1970), *The Subjection of Women*, Londra şi Cambridge, MA: MIT Press.

Moller Okin, S. (1980), *Women in Western Political Thought*, Londra: Virago.

Nicholson, L. J.(ed.)(1990), *Feminism/Postmodernism*, New York: Routledge.

Nietzsche, F. (1969), *Twilight of the Idols and The Antichrist*, trad. de R. J. Hollingdale, Harmondsworth: Penguin.

Noddings, N. (1984), *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley: University of California Press.

Perry, J. (ed.)(1975), *Personal Identity*, Berkeley, University of California Press.

Rooney, P. (1994), „Recent Work in Feminist Discussions of Reason", *American Philosophical Quarterly* 31, p. 1-21.

Rorty, A. (ed.)(1976), *The Identities of Persons*, Berkeley, Univ. of California Press.

Rousseau, J. J. (1966), *Émile, or On Education*, trad. de B. Foxley. Londra şi New York: Dent and Dutton.

Ruddick, S. (1989), *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, New York, Ballantine.

Sartre, J. P. (1948), *Existentialism and Humanism*, trad. de Philip Mairet, Londra: Methuen. (1966), *Being and Nothingness*, trad. de Hazel F. Barnes, New York: Washington Square Press.

Searle, J. R. (1983), *Internationality*, Cambridge University Press.

Skinner, B. F. (1953; 1983), *Science and Human Behavior*, New York: Macmillan.

Smart, J. C. C. (1969), *Philosophy and Scientific Realism*, Londra: Routledge şi Kegan Paul.

Spelman, E. V. (1988), *Inessential Woman: Problems of Exclusion In Feminist Thought*, Boston: Beacon Press.

Taliaferro. C. (1994). *Mind and the Consciousness of God*, Cambridge University Press.

Teichman, J. (1988), *Philosophy and the Mind*, Oxford: Basil Blackwell.

Warner, R., şi Szubka, T. (editori) (1994), *The Mind-Body Problem*, Oxford: Basil Blackwell.

Wollstonecraft, M. (1975), *Vindication of the Rights of Women*, Harmondsworth: Pelican.

PARTEA a II-a

MOŞTENIREA RELIGIOASĂ OCCIDENTALĂ: VIZIUNEA IUDAISMULUI ŞI A CREŞTINISMULUI ASUPRA TRUPULUI

CAPITOLUL 5

Trupul în religia mozaică: trei ritualuri analizate

LOUIS JACOBS

În prezentul capitol e analizată relaţia dintre trup şi suflet, aşa cum manifestă ea în trei ritualuri mozaice – Şabatul, moartea şi ceremoniile funerare şi binecuvântarea preoţească – având ca scop relevarea câtorva dintre nuanţele acestei relaţii, în cadrul general al iudaismului. Se speră ca în cursul acestui proces să fie contestată imaginea exagerată creată cu privire la iudaism, prezentat ca o religie care, în relaţia ei cu divinitatea, pune, în primul rând, accentul pe trupul fizic. Orice deosebire evidentă, să zicem, dintre creştinism care, după toate probabilităţile se preocupă mai ales de suflet, şi mozaism care, după toate probabilităţile se preocupă mai ales de trup, trebuie respinsă, măcar pentru complexitatea problemei. În mozaism (şi, îmi închipui, că acest lucru este valabil şi pentru creştinism) nu există un unic punct de vedere oficial faţă de această problemă sau faţă de altele similare, de altfel deosebit de încurcate. Cercetarea academică modernă a reuşit să demonstreze că religiile au o istorie, în care ideile, formele şi ritualurile au evoluat ca răspuns la condiţiile schimbătoare de ordin social, economic, politic, ba chiar climateric, dar în care a acţionat şi temperamentul propriu al liderilor spirituali. Faptele acestea au contribuit mult la explicarea motivului pentru care în enciclopediile evreieşti obişnuite nu există nici un articol despre trup, sau pentru care n-a apărut nici o monografie despre diversele atitudini ale evreilor vizavi de trup. Sarcina istoricului, preocupat de gândirea şi de ritualurile mozaice, de a încerca să colaţioneze referinţele, izolate în diverse surse, şi produse în perioade de timp îndelungate, în vederea realizării unei imagini sistematice, fiind pe deplin conştient că, în acest proces, el impune categorii care, de fapt, nu se regăsesc in acele surse.

Nu este locul aici pentru o istorie a gândirii iudaice cu privire la trup, sub forma unei treceri în revistă a diferitelor etape ale civilizaţiei iudaice. Dar, pentru o înţelegere corespunzătoare a ritualurilor studiate, nu se poate exclude, pe deplin, prezentarea lor sumară, preliminară şi experimentală.

Cărturarii preocupaţi de studierea Vechiului Testament s-au căznit mult să descopere dacă autorii Bibliei au acceptat noţiunea de trup şi suflet sub forma înbinării a două entităţi distincte sau, dacă, pentru aceştia, nu există decât o singură entitate, pe care noi (dar nu şi autorii Bibliei) o numim fiinţă umană sau om. În cea de a doua naraţiune cu privire la Facere (Geneza 2:7) facerea lui Adam este prezentată astfel: „Domnul Dumnezeu a făcut pe om din ţărâna pământului, i-a suflat în nări suflare de viaţă, şi omul s-a făcut astfel un suflet viu." Însă termenii ebraici originali, *nefeş haiya*, traduşi ca „suflet viu", cu siguranţă nu se referă la suflet ca entitate separată – în orice caz, contextul exclude acest lucru. În limba noastră cel mai apropiat termen, în acest sens, este cel de „persoană vie". În mod similar, în pasajul analog la Geneză despre moartea trupului se spune: „până nu se întoarce ţărâna în pământ, cum a fost, şi până nu se întoarce duhul la Dumnezeu, care l-a dat" (Ecleziastul 12:7). Este adevărat că tradiţia iudaică de mai târziu vede în acest ultim vers ideea că, la moartea trupului fizic, sufletul îl părăseşte şi se întoarce la Dumnezeu, pentru a rămâne veşnic lângă El, dar e discutabil dacă însuşi autorul Ecleziastului s-a referit la sufletul nemuritor care părăseşte trupul, sălaşul vremelnic, când acesta din urmă se stinge. Deşi ar fi un lucru hazardat să se afirme că Vechiul Testament nu cunoaşte nimic despre sufletul nemuritor, s-a observat adesea că, în general, aluzia la credinţa în Viaţa de Apoi este cât se poate de vagă, poate pentru motivul că, cel puţin la începuturile perioadei biblice, lumea cealaltă reprezenta domeniul zeilor, autorii Bibliei protestând vehement împotriva venerării acestora din urmă.

Sub influenţa gândirii greceşti, într-adevăr, in iudaism au pătruns o serie de idei, precum cea a totalei deosebiri dintre trup şi suflet, pe de-o parte, şi conflictul dintre ele, pe de altă parte. Ideile acestea au apărut îndeosebi în sânul comunităţii de limbă greacă din Alexandria, cel mai de seamă reprezentant al acesteia fiind Filon, a cărui escatologie se limitează la nemurirea sufletului şi care nu cunoaşte doctrina rabinică de mai târziu, cu privire la învierea trupului fizic în ziua Judecăţii de Apoi. Elementul cel mai pronunţat, totuşi, în gândirea iudaică care a urmat, îl reprezintă rabinii talmudici (Filon nu va fi deloc menţionat în sursele tradiţionale evreieşti mai devreme de secolul al XVI-lea). Viziunile rabinice, mult mai apropiate de poezia religioasă decât de formulările teologice exacte, se regăsesc în Mişna (apărută în jurul anului 200 d. Hr.) în Talmudul palestinian (apărut în jurul anului 400 d. Hr.) şi în Talmudul babilonian (apărut în jurul anului 500 d. Hr.). Dihotomia dintre trup şi suflet se regăseşte pretutindeni în literatura talmudică/rabinică, dar implicațiile holiste în multe din străvechile pasaje biblice sunt, în mod oarecum neobișnuit, de asemenea recunoscute, așa cum o demonstrează următoarele pasaje:

> 1. Rabi Eliezer, fiul lui rabi Zadok, spuse: „Cu ce se aseamănă omul drept în această lume? Cu un copac al cărui trunchi se înalță într-un loc curat dar a cărui coroană se întinde până la un loc necurat; când coroana e tăiată, trunchiul rămâne în locul curat. Tot așa, Sfântul Unic, binecuvântat fie El, aduce suferințe asupra drepților acestei lumi, ca ei să poată moșteni din lumea care va să vină...Și cu ce se aseamănă omul rău în această lume? Cu un copac al cărui trunchi se înalță într-un loc necurat dar a cărui coroană ajunge până la un loc curat; când coroana e tăiată, trunchiul rămâne în locul necurat. Tot astfel Sfântul Unic, binecuvântat fie El, oferă celor răi fericire pe această lume, ca să îi nimicească, aruncându-i în cel mai adânc loc." (*Kidușin* 40b)
>
> 2. Antonin îi spuse lui rabi Iehuda, Prințul: „Trupul și sufletul se pot elibera de judecată. Trupul va putea declara următoarele: Cel care-a păcătuit e sufletul; din clipa în care m-a părăsit, am rămas ca o piatră neînsuflețită aruncată în mormânt. Iar sufletul va putea la rândul lui zice: Trupul e cel care-a păcătuit, căci din ziua când l-am părăsit am zburat prin văzduh ca o pasăre." Rabinul răspunse: „Dă-mi voie să-ți spun o parabolă. Un rege pământean avea odată o livadă frumoasă, cu minunați smochini în ea. Tocmi apoi doi paznici, unul șchiop iar celălalt orb, ca să vegheze asupra livezii. Șchiopul îi zise orbului: „Văd în livadă niște smochine minunate. Lasă-mă să mă cațăr pe umerii tăi și ne-om ospăta amândoi din ele." Încălecând pe umerii orbului, șchiopul culese smochinele, după care le mâncară. Când stăpânul grădinii îi întrebă de fructele sale, șchiopul răspunse în apărare: „Pot eu să alerg cu așa picioare? După care zise și orbul: „Pot eu să văd cu astfel de ochi?" Și ce făcu atunci proprietarul livezii? Îi porunci șchiopului să se cațere pe umerii orbului și-i judecă dimpreună. Și tot așa, Sfântul Unic, binecuvântat fie El, va lua sufletul, îl va așeza în trup și îi va judeca dimpreună". (*Sanhedrin* 91a-b)

Influențați de gândirea greacă în veșmânt arab, cugetătorii evrei ai evului mediu au mers cu mult mai departe de ideea infirmității sufletului și a orbirii trupului, pentru a sublinia mai degrabă lupta, decât cooperarea dintre cele două, cu concluzia firească că negarea în mare măsură a plăcerilor trupești este extrem de importantă pentru viața religioasă. Moise Maimonide (1135-1206), cel mai mare dintre gânditorii evului mediu, scrie că ruinarea sufletului are loc în proporție directă cu dezvoltarea trupului (*Comentariu la Mișna*, Kapah, 22). Bahya Ibn Pakudah (sec. XII), în ciuda faptului că recomandă contemporanilor săi cumpătare vizavi de ascetism, mai găsește suficientă admirație pentru cei care se leapădă de cele lumești, sihaștri și asceți (*Duties*, IX, ed. Hyamson 1962, p. 288-337). Talmudul conține o mare diversitate de opinii referitoare la ascetism. Găsim chiar două puncte de vedere divergente în același pasaj (*Taanit*, 11a). După unul dintre rabini, nazarineanul e un om evlavios căci refuză vinul, dar acela care postește, refuzând bucatele și vinul, e şi mai evlavios. După celălalt rabin, nazarineanul e un păcătos, căci refuză vinul, dar de la Dumnezeu, iar acela care posteşte, refuzând bucatele şi vinul, e şi mai păcătos. În Talmudul ierusalemitean (*Kiduşin* 66d) apare surprinzătorul dicton antiascetic, conform căruia omul trebuie să dea seama în faţa lui Dumnezeu pentru fiecare plăcere legitimă refuzată. Porunca rabinului de a mulţumi lui Dumnezeu prin rugăciuni, pentru toate plăcerile trupului, a fost urmată chiar şi de către acei evrei cu înclinare spre ascetism, dintre cei evlavioşi, şi aceştia nu au fost puţini la număr (Singer 1962, p. 385-90). Populara carte *Meah Berahot* (O sută de binecuvântări), din sec. al XVII-lea, aşa cum şi titlul îl indică, reprezintă a listă de atare rugăciuni ce trebuie rostite în fiecare zi.

Atât în tradiţia rabinică cât şi în cea filozofică, multele *miţvoturi* (precepte) ale Torei, îndeplinite prin activităţi fizice, sunt obligatorii pentru evrei. Predica talmudică (*Makot* 22b), conform căreia există un număr de 248 de precepte pozitive, corespunzătoare celor 248 de părţi ale trupului uman, şi un număr de 365 de precepte negative, corespunzătoare zilelor unui an solar, a devenit un slogan puternic al evlaviei evreilor; se considera că evreul, care respecta cele 613 precepte, îşi curăţa trupul şi viaţa de păcate. Pentru rabinii talmudici, respectarea *miţvot*-ului nu reprezintă mijlocul pentru atingerea unui ţel, ci însuşi ţelul – supunere faţă de voinţa Domnului. Filozofii, pe de altă parte, au manifestat tendinţa de a vedea în *miţvot* calea spre meditaţie asupra adevărurilor divine, ceea ce pentru ei reprezintă adevăratul scop al religiei. Rabinii cer şi ei o concentrare adecvată (*kavana*) atunci când e îndeplinit *miţvot*-ul şi condamnă simpla îndeplinire mecanică a ritualului, *kavana* însă pretinde doar simpla rostire a următoarelor cuvinte: „Fac acest lucru de dragul Domnului care mi-a poruncit aşa.“ În principal, pe rabini nu-i interesa motivul pentru care Dumnezeu poruncea un lucru sau altul. Suficient era doar faptul că El poruncea aşa. Nu acelaşi lucru se poate însă afirma despre filozofi care, fiind foarte mult preocupaţi de „motivele *miţvot-ului*, au afirmat că îndeplinirea anumitor acte numai pentru simplul motiv că Dumnezeu a poruncit aşa şi fără a întreba de ce, ar avea ca rezultat un ritual nu foarte entuziast, ar reprezenta o insuficientă apărare a iudaismului ca şi credinţă raţională şi, în cele din urmă, ar manifesta tendinţa de a-l considera pe Dumnezeu un tiran care emite acte arbitrar (Heinemann 1949, p. 10-11). Totuşi, în ciuda tuturor încercărilor de a furniza o explicaţie, filozofii au trebuit să recunoască că multe dintre detaliile *miţvot*-ului au rămas opace. Maimonide (*Guide*, III, 26) afirmă următoarele:

> Să se ştie că înţelepciunea a fost aceea care a creat necesitatea existenţei unor amănunte pentru care să nu se poată găsi cauze; aparent, în ceea ce privea legea, nu se putea ca ea să nu conţină ceva de acest fel. Într-un atare caz imposibilitatea se datorează împrejurărilor, faptului că,

> atunci când se pune întrebarea de ce să se prescrie un *miel* în locul unui *berbec*, s-ar cuveni să se pună aceeaşi întrebare şi dacă în locul unui *miel* ar fi fost prescris un *berbec*. Trebuia aleasă o singură specie doar. Acelaşi lucru e valabil şi pentru întrebarea de ce s-au prescris *şapte miei* şi nu *opt*. Căci o întrebare asemănătoare s-ar fi pus şi în cazul în care legea ar fi prescris un număr de *opt* sau *zece* sau *douăzeci* de miei. (trad. în lb engleză, Pines 1914, p. 509)

Pentru Maimonide, atunci, reglementările şi dispoziţiile sistemului de ofrande – şi acelaşi lucru ar fi valabil şi pentru celelalte *miţvot*-uri – reprezintă doar mijloacele necesare pentru atingerea principalului ţel al perfecţiunii morale şi intelectuale. Dar, o dată ce aceste reglementări au devenit necesare, e inutil să mai punem întrebări cu privire la aceste detalii, deoarece legile nu pot exista fără detalii, iar acestea din urmă sunt, într-adevăr, cât se poate de arbitrare. Cabaliştilor le-a revenit sarcina de a elabora un sistem în care fiecare detaliu al *miţvot*-ului să aibă o semnificaţie deosebită, deoarece reprezintă una sau alta dintre metodele divine din ceruri.

Cabala reprezintă sistemul teozofic ce se naşte în Provence, în veacul al XII-lea, şi atinge punctul culminant în Spania, în cartea Zohar, care pentru prima dată apare la sfârşitul secolului al XIII-lea. Isaac Luria (1534-1572), cunoscut sub numele de *Ari* („Leul") realizează în Safed o versiune mai detaliată a acesteia. În ambele sisteme, actele fizice ale închinării sunt încărcate de o puternică semnificaţie mitologică, prin faptul că trupul uman nu reprezintă decât o palidă reflectare a celui divin. Cu mult timp înainte de apariţia Cabalei, lucrarea intitulată *Shiur Komah* („Dimensiunile staturii Domnului") încearcă o descriere a dimensiunilor mistice ale „trupului" lui Dumnezeu (Scholem 1974, p.16-18). În *Tikunei ha-Zohar*, lucrare ce vine în completarea Zoharului, se afirmă că fiecare „mădular" al regelui este un *miţva*, şi anume, *miţvot*-ul reprezintă trupul divin (Nr. 30, ed. Margaliot, 1978, 74a).

Cabala are la bază ideea conform căreia există două aspecte ale Divinităţii – Dumnezeu ca El în Sine şi Dumnezeu ca manifestare. Primul aspect, cunoscut ca *en sof* („Nesfârşitul"), reprezintă Baza obiectivă a Fiinţei, cunoscută doar Sieşi şi situată în totalitate dincolo de cunoaşterea umană. Al doilea aspect e revelarea lui *en sof* prin *sefirot*, cele zece forţe sau puteri ale naturii divine. Acestea sunt în ordine descrescătoare: (1) *Keter* (Coroana), voinţa divină; (2) *Ho'hma* (Înţelepciune pozitivă); (3) *Bina* (Discernământ); (4) *Hesed* (Iubire); (5) *Ghevura* (Forţă); (6) *Tiferet* (Armonie); (7) *Neţah* (Stabilitate, Persistenţă); (8) *Hod* (Splendoare); (9) *Iesod* (Temelie); (10) *Mal'hut* (Suveranitate). Forţele *sefirot-ului* decurg din *en sof* în urma unui proces de emanaţie şi, în termenii favorabili ai unei comparaţii din cadrul Cabalei, se aseamănă unor sticle de diferite culori în care se toarnă apă limpede, aceasta din urmă colorându-se după sticla în care se află. Elementele *sefirot-ului* reprezintă trupul lui Dumnezeu, cu alte cuvinte, ele sunt forțele cosmice, pandantul din ceruri al trupului uman pe acest pământ. *Hesed*, de exemplu, e brațul drept al Domnului, care, în această lume, ia forma brațului drept al omului și care reprezintă sursa supremă a dragostei umane.

În conformitate cu textul Cabalei, aici se găsește sensul trupului și al acțiunilor fizice ale acestuia. Pentru cabaliști „chipul lui Dumnezeu" după care a fost creat omul (Geneza 1: 26-7), exprimă ideea că trupul uman este o reflectare a naturii divine. Ideea, însă, despre chipul lui Dumnezeu, cu referire la trupul fizic al omului, nu reprezintă o noutate pentru izvoarele anterioare. Așa, de exemplu, *Midrașul* (Leviticul Rabbah 34:3) povestește despre înțeleptul Hillel care, în drum spre baia publică, le spuse discipolilor săi că avea de gând să îndeplinească un *mițva*. „Îmbăierea e oare o datorie impusă de religie?", întrebară aceștia. „Da", răspunse Hillel. „Dacă statuile regilor, de prin teatre și circuri, sunt frecate și spălate cu regularitate de către cel pus anume să se îngrijească de ele, cu atât mai mult eu, care-am fost plămădit după chipul și asemănarea Domnului." Dar pentru cabaliști această idee, în totalitatea ei, exprimă faptul că trupul uman reflectă *sefirot*-ul și că îi poate influența pe aceștia prin intermediul acțiunilor pe care le execută. Atunci când, fiind situate la capătul marelui lanț al existenței ce duce înapoi la *sefirot*, ființele umane săvârșesc acte de virtute, ele transmit impulsuri benefice spre cer, pentru a promova armonia printre forțele *sefirot*-ului și pentru ca iertarea divină să poată cuprinde nestingherită întreaga creație. Când însă oamenii sunt depravați, ei transmit spre cer impulsuri dăunătoare, care tulbură armonia *sefirot*-ului și opresc răspândirea iertării divine.

Rezultă faptul că fiecare detaliu de execuție a *mițvot*-ului își găsește corespondența în sfera sefirotică, aducându-și, literalmente, contribuția la formidabila lucrare de sprijinire a puterilor cerești. Trupul e important pentru motivul că e singurul în stare să asigure energia cosmică necesară, dacă se urmărește perceperea finalității actului divin al creației. Într-adevăr, cabaliștii, spre deosebire de raționaliști, văd în fiecare detaliu al *mițvot*-ului un mod de a exercita influență asupra lumii cerești. Unele dintre imnurile compuse de către cabaliști pentru invocarea *sefirot*-ului „sunt ca imnurile unei religii a tainelor" (Scholem 1967, p. 143).

De și mai mult rafinament dă dovadă Cabala lurianică, în care găsim doctrina conform căreia la un anumit moment al procesului de emanație, atunci când lumina infinită a *en sof*-ului a năvălit în vasele *sefirot*-ului, acestea din urmă, fiind prea fragile pentru a o păstra, s-au zdrobit sub impactul luminii copleșitoare. Dar, și după restaurarea vaselor, „scântei sfinte" au rămas prizoniere printre forțele demonice, *kelippot* („cochilii"). Fiecare act de virtute ajută la descătușarea „scânteilor sfinte".

Doctrina „scânteilor sfinte" va fi prelucrată în continuare de către mişcarea hasidică, apărută în secolul al XVIII-lea. După aceasta, descătuşarea „scânteilor sfinte" se face nu numai prin intermediul *miţvot*-ului. Toate acţiunile trupului fizic – mâncatul, băutul, viaţa sexuală, ba chiar fumatul pipei – înfăptuite în spiritul evlaviei, au efectul de a elibera „scânteile sfinte" din încarcerarea lor. În hasidism „a sluji Creatorului cu trupul" nu înseamnă doar angajarea trupului în săvârşirea *miţvot*-ului, dar şi faptul că acţiunile fizice obişnuite, în sine neutre, devin mijloacele de realizare ale sacrului, în cazul în care acestea urmăresc proslăvirea lui Dumnezeu.

Înainte de a aborda cele trei ritualuri, mai trebuie amintit faptul că atât acestea cât şi toate celelalte ritualuri evreieşti au fost cuprinse în codice. Lucrările mai importante sunt: *Mişna Tora* a lui Maimonide, *Tur* a lui Iacob ben Asher (dec. 1340) şi *Şul'han Aruh* a lui Iosef Karo (1488-1575), aceasta din urmă, în urma completării cu glosele lui Moses Isserles din Cracovia (dec. 1572), devenind codicele standard al evreilor cucernici. Din loc în loc, Karo şi Isserles au introdus şi o serie de ritualuri provenite din Cabală, acelaşi lucru fiind făcut şi de către comentatorii lor, îndeosebi de către Abraham Gombiner (dec. 1683) în lucrarea sa *Maghen Abraham*. În plus de acestea, există şi un codice special dedicat în totalitate sensului cabalistic al ritualurilor – *Şul'han Aruh ha-Ari*. Obiceiurile locale au şi ele un cuvânt de spus în această problemă, de exemplu, formele deosebite adoptate de către sefarzi – evreii proveniţi din Spania şi ţinuturile de limbă spaniolă – şi de către aşkenazi – evreii din Germania şi Franţa. Acum ne putem îndrepta atenţia asupra celor trei ritualuri şi asupra modului în care cele menţionate mai sus funcţionează.

ŞABATUL

Trupul este, fără îndoială, angajat într-un număr mare de ritualuri sabatice, dar însăşi instituţia Şabatului, cu principala ei cerinţă – întreruperea totală, pentru ziua respectivă, a muncii fizice creatoare – deşi prin respingere, reprezintă în sine rugăciune cu participarea trupului. În tradiţia rabinică, poruncile biblice privind interdicţia de „muncă" în ziua de Şabat (Exodul 20:8-11; 35:2-3; Deuteronomul 5:12-15), nu au în vedere totalitatea acţiunilor fizice, ci numai pe acelea care presupun mânuirea în scop creator a lumii materiale. În acest sens Mişna (*Şabat* 7:2) dispune următoarele:

> Principalele acţiuni sunt patruzeci la număr fără una: a semăna, a ara, a recolta, a lega snopii, a treiera, a vântura, a curăţi recolta, a măcina, a cerne, a frământa aluatul, a coace, a tunde, a albi sau dărăci sau vopsi

> lâna, a toarce, a țese, a urzi, a împleti două fire, a separa două fire, a înnoda, a deznoda, a coase, a desface pentru a coase, a vâna cerbul, a-l ucide, a-l jupui, a săra carnea sau a prepara pielea, a răzui pielea sau a o croi, a scrie două litere, a șterge două litere scrise, a clădi, a dărâma, a stinge focul sau a-l aprinde, a ciocăni și duce un lucru dintr-un loc într-altul.

În concluzie, interdicția se referă, în mod evident, la acțiunile legate de pregătirea mâncării, confecționarea veșmintelor și construirea locuinței. Bineînțeles, că toate acestea nu reprezintă decât acțiunile standard, specifice Palestinei secolului al doilea, moment în care a fost elaborată Mișna. Aparent, la baza acesteia stă ideea conform căreia, prin abținerea în această zi de la ceea ce în celelalte zile din săptămână se consideră a fi un dar divin acordat omului – talentul său creator – Dumnezeu e recunoscut drept Creatorul (vezi Geneza 2:1-3 și Exodul 20:11).

Dacă în ziua de Șabat trupul trebuie împiedicat să mai lucreze, atunci satisfacerea în acea zi a nevoilor și poftelor trupului e impusă ca îndatorire religioasă. Porunca profetică (Isaia 58:13), de a numi Șabatul „desfătarea ta", constituie baza ideii rabinice a *oneg șabat*-ului („desfătarea Șabatului"), pe care Maimonide, în baza afirmației talmudice, o definește în Mișna Tora (1983, *Șabat* 30:7-8) drept plăcerea de a consuma în ziua de Șabat mâncăruri deosebite și un vin de calitate. Talmudul (*Berahot* 31b) menționează că, deși în ziua de Șabat se interzice postirea, dacă totuși cineva e tulburat de-un vis urât, atunci i se permite acestuia să postească, ca să poată contracara efectele malefice ale visului. Va trebui, totuși, să țină un alt post, ca pedeapsă pentru încălcarea principiului desfătării Șabatului. Tot în Talmud (*Șabat* 118a) se menționează că, spre deosebire de zilele lucrătoare când de obicei se mănâncă de două ori pe zi, de Șabat vor fi trei mese, una vinerea seara (când începe Șabatul), alta la prânz și a treia în după-amiaza de Șabat.

Desfătarea Șabatului implică, deci, oarecare indulgență față de trup. Rashi (1040-1105), vestitul comentator francez, referindu-se la noțiunea talmudică (*Beța* 16a) a „sufletului suplimentar", ce i se dă omului de Șabat, afirmă despre acesta că este: „o inimă mai largă ce poate cuprinde liniștea și veselia, ce nu se opune acestei măriri, pentru ca omul să poată mânca și bea în voie, fără a se îmbolnăvi." Heine surprinde extrem de bine această atitudine în portretul făcut lui Moses Lump, un negustor ambulant sărac, ce trudește din greu în fiecare zi pentru un trai mizerabil:

> Dar vineri seara, când se întoarce acasă, găsește sfeșnicul cu șapte lumânări aprins și masa acoperită cu o față de masă albă și frumoasă; își lasă de-o parte bocceaua și necazurile și se așează la masă alături de nevasta-i sașie și de fiica-i și mai sașie și mănâncă pește gătit gustos cu sos alb de usturoi; și cântă apoi cu ele psalmii lui David cei mai solemni, se bucură din toată inima pentru eliberarea din captivitatea egipteană a copiilor lui Israel; se mai bucură și pentru faptul că toți aceia care-au făcut rău copiilor lui Israel au plecat în cele din urmă, că regele faraon,

> Nabucodonosor, Haman, Antioch, Titus şi alţii ca ei au murit cu toţii, în timp ce el, Moses Lump e încă în viaţă şi se înfruptă cu peşte alături de nevastă şi de fiică; şi, pot să-ţi spun, doctore, că peştele-i delicios, iar omul fericit. (Roth 1960, p. 26)

Pentru cabalişti, o atare abordare, de altfel minunată pentru oamenii simpli, are un caracter mult prea prozaic. Zohárul (11, 88b) dă „sufletului suplimentar" un sens literal; de ziua Şabatului, *şehina* (în Zohar, aceasta reprezintă personificarea principiului feminin din natura divină, *sefira* denumită *Malhut*) stă şi ea la masă. Având la bază acest pasaj, cabaliştii lurianici consideră că un *sefirot* participă la prima masă, un altul la cea de-a doua, iar altul la cea de-a treia. În hasidism participarea la cele trei mese solemne se face în prezenţa ţadik-ului, lider spiritual şi sfânt, care gustă câte puţin din fiecare fel de mâncare, restul fiind distribuit discipolilor săi, pentru ca o parte din devotamentul său faţă de Dumnezeu să fie transmis acestora prin intermediul bucatelor pe care le-a gustat şi binecuvântat. Cea de-a treia masă solemnă are un caracter religios deosebit, deoarece cu această ocazie ţadik-ul rosteşte predicile sale, Tora sa; hasidiştii cred că, în acest moment de veneraţie maximă, prin gura ţadik-ului vorbeşte *şehina* (Wertheim 1960, p. 151-3; 167-9).

Talmudul (*Baba kama* 32b) vorbeşte despre întâmpinarea Şabatului ca mireasă a Israelului; pentru cabalişti, însă, Şabatul înseamnă *şehina*, *sefira Malhut*, în timp ce Israelul este *sefira tiferet*, principiul masculin din natura divină. În ajunul Şabatului, misticii din Safed obişnuiau să se îmbrace în alb şi să iasă afară în întimpinarea Şabatului/*şehinei*. Poemul pe care Solomon Alkabetz (dec. 1576) l-a compus pentru această ocazie, este recitat acum vineri seara, în sinagogi, pretutindeni în lume, când, în timpul rugăciunilor de seară, credincioşii se întorc cu faţa către uşă pentru a întâmpina Şabatul cu cuvintele poemului: „Vino, prietene, să întâmpinăm mireasa: să salutăm prezenţa Şabatului", cântate într-o melodie plină de speranţă şi dor (Singer 1962, p. 146-7).

Masa solemnă de vineri seara, la începutul Şabatului, este un eveniment familial. Masa e acoperită cu o faţă de masă din pânză albă, pe care se pun două lumânări, două pâini întregi ce corespund porţiei duble de manna din ziua Şabat (Exodul 16:5) şi un pocal cu vin, deasupra cărora se rosteşte *kiduşul* („sfinţirea") în care Dumnezeu e preamărit ca Creator şi pentru faptul că a dat Israelului Şabatul. Întrucât focul nu poate fi aprins în timpul Şabatului, stăpâna casei aprinde cele două lumânări cu puţin timp înainte ca să înceapă sărbătorirea acestuia, acoperindu-şi ochii cu palmele în timp ce se roagă pentru familie. *Midraşul* (Geneza Raba 8:8) consideră că sarcina aprinderii luminii de Şabat le revine mai ales femeilor, pentru că atunci când Eva a fost făcută răspunzătoare pentru păcatul lui Adam, ea a stins „lumina lumii". Soţul, referindu-se la propria nevastă, recită versetele din Proverbele (31:10-31) ca laudă la adresa „femeii cinstite“, deşi în Cabală aceleaşi versete au fost folosite pentru a proslăvi *şehina*, principiul feminin, care se însoţeşte cu *tiferet*, principiul masculin din natura divină. Din această însoţire se nasc sufletele.

Din acest motiv, vineri seara reprezintă timpul rezervat relaţiilor conjugale. Talmudul (*Ketubot* 62b) îl citează pe Samuel, învăţătorul babilonian din secolul al III-lea, când acesta afirmă că vineri seara învăţaţii trebuie să se iubească cu nevestele lor, şi asta pentru că în restul săptămânii se dedică studiului şi sunt deseori plecaţi de acasă. Dar într-un alt pasaj al Talmudului (*Baba Kama* 82a) se insinuează faptul că această datorie nu se limitează doar la învăţaţi, deoarece se presupune că şi alţii pot fi ocupaţi în timpul săptămânii. Aici se afirmă că Ezra a introdus practica consumului de usturoi – un presupus afrodiziac – în ajunul Şabatului. Cabaliştii s-au folosit de aceasta pentru a face din relaţia de vineri seara un ritual sacru ce reflecta „Sfânta Căsătorie“ din ceruri, ritual ce trebuia îndeplinit, pe cât posibil, ca o ceremonie mistică abordată fără bucurie sau patimă (Vital 1890, p. 10). Este greu de spus cât de mult au reuşit cabaliştii să ţină patima şi bucuria departe de acest ritual. Karo, în lucrarea sa *Shul'han Aruh*, secţiunea *Ora'h Haim* (280:1) urmează calea deschisă de către predecesorii săi, în acţiunea lor de extindere a conceptului de *desfătare* de Şabat, pentru a include şi actul conjugal. Jacob Emden (1697-1776), în deosebit de detaliatul său ghid referitor la relaţiile conjugale din perioada Şabatului, scrie că, bărbatul nu trebuie să-i vorbească nevestei cu răutate, ci trebui să-i spună vorbe drăgăstoase pentru a o face fericită şi sensibilă la dezmierdările lui (Emden 1904, p. 159).

Sâmbătă seara, când se termină Şabatul, are loc ceremonia *havdala* („separarea“) (Singer 1962, p. 292-94). La o cupă de vin se rosteşte rugăciunea, în care Dumnezeu e slăvit, pentru a fi creat deosebirea dintre sfânt şi profan, dintre lumină şi întuneric, dintre izraeliţi şi celelalte naţiuni, dintre Şabat şi cele şase zile lucrătoare. Apoi sunt mirosite mirodenii dulcege, în vederea refacerii sufletului întristat de plecarea „sufletului suplimentar“ al Şabatului. Întrucât pe timpul Şabatului focul nu poate fi aprins, acest lucru fiind însă permis acum, se aprinde o lumânare în semn de mulţumire adusă lui Dumnezeu de a fi făcut oamenilor acest preţios dar: focul şi lumina. Ritualurile, ce ţin de *havdala*, sunt săvârşite într-o anumită ordine: mai întâi vine vinul, reprezentând gustul; urmează apoi mirodeniile reprezentând mirosul; apoi lumina, simţul văzului şi, în cele din urmă, e atras în joc şi cugetul, ca meditaţie la sensul întregului ritual.

Astfel, la începutul noii săptămâni, evreul îşi propune să-şi înnobileze simţurile, de la gust, la miros şi apoi la văz, fiecare mai rafinat şi mai subtil decât celălalt, şi să le supună controlului intelectului său (Gaguine 1955, p.470).

Se mai respectă încă ciudatul obicei al privitului unghiilor la lumina lumânării de *havdala*. Karo (289:3) doar menţionează acest obicei al privitului palmelor şi al unghiilor, iar Isserles adaugă următoarele: „În timp ce în mâna stângă se ţine un pocal cu vin, se vor privi unghiile de la mâna dreaptă; degetele se vor îndoi către palmă, pentru a se putea privi simultan palma, unghiile şi interiorul degetelor." Unii văd în acest gest, ecoul unui străvechi mod de a proroci (vezi Finesinger 1937-9). Cabaliştii îl interpretează drept componentă a deosebirii dintre sfera divinităţii, reprezentată de către palmă şi forţele demonice, reprezentate de către unghii (Ginsburg 1989, p. 271-2). Mai există şi obiceiul de a întinde apoi mâinile către lumină, interpretat ca încuviinţarea liberei utilizări a acestora, după interdicţia de muncă prescrisă de sărbătorirea Şabatului.

MOARTEA ŞI CEREMONIILE FUNERARE

În istoria iudaismului, sunt foarte diferite atitudinile vizavi de trupul neînsufleţit. În Biblie, trupul neînsufleţit reprezintă o sursă foarte serioasă de necurăţenie rituală. Toţi care intră în contact cu un mort trebuie să se supună ritualului de stropire cu cenuşa unei juninci roşii, înainte de a putea intra în tabără (vezi Numeri 19). Preoţilor li se interzicea să atingă un trup neînsufleţit, cu excepţia celui al unei rude apropiate (Leviticul 21: 1-4). Acest obicei mai are şi astăzi putere de normă pentru evreii evlavioşi. Un *kohen*, descendent al vechilor preoţi (de unde şi numele Cohen), nu păşeşte niciodată în casa în care se află un mort sau în apropierea mormintelor din cimitir. În perioada evului mediu a existat, totuşi, un punct de vedere conform căruia trupurile sfinţilor nu răspândeau necurăţenie. Învăţaţii francezi cunoscuţi sub numele de tosafişti, autorii gloselor la textele Talmudului, îl citează (*Ketubot* 103b) pe Rabi Hayyim Kohen care spune că, dacă ar fi fost prezent la înmormântarea marelui învăţător Rabbenu Tam (dec. 1171), ar fi participat la aceasta, deoarece trupul unui sfânt nu poate răspândi necurăţenie. Marea majoritate a glasurilor se ridică împotriva acestui punct de vedere, deşi în unele cercuri acesta este încă răspândit (vezi Langauer 1977). În acest sens circulă tot felul de legende cu privire la sfinţi ai cultului mozaic, ale căror trupuri nu s-au descompus, răspândind un miros dulceag, recompensă pentru viaţa cucernică şi lipsită de prihană pe care aceştia au dus-o.

Mişna (*Iadaim* 5:6) menţionează o dezbatere dintre saducei şi farisei cu privire la o lege a acestora din urmă, conform căreia atingerea unui sul al Torei face ca mâinile să nu mai fie curate, ele necesitând a fi purificate ritual, mai înainte de a atinge bucatele sfinţite. De ce, au întrebat saduceii, scrierile sfinte să producă necurăţenie, iar scrierile lui Homer nu? Fariseii au replicat că scrierile sfinte sunt considerate tabu din acelaşi motiv pentru care un mort este privit ca sursă a necurăţeniei, nu pentru faptul că este dezgustător, ci, dimpotrivă, pentru a preîntâmpina un tratament necuviincios faţă de acesta. Această comparaţie cu scrierile sfinte se găseşte şi în afirmaţia talmudică (*Moed Katan* 25a) conform căreia toţi cei care sunt prezenţi la decesul cuiva trebuie să-şi rupă hainele de pe ei, de parcă ar fi fost martori la arderea unui sul al Torei.

În orice caz, trupul neînsufleţit trebuie tratat cu respect, deşi autorul unui popular compendiu de legi despre moarte şi înmormântare (Tykocinski 1960, 64-74) exagerează, atunci când sugerează că, datorită comparaţiei cu sulul din Tora, trupul neînsufleţit are întrucâtva un caracter sacru. În majoritatea comunităţilor evreieşti pregătirea mortului pentru înmormântare se face de către membrii unei asociaţii speciale, cunoscută sub numele de *hevra kadişa* („Sfânta Frăţie"), din care doar membrii cei mai instruiţi şi mai pioşi ai comunităţii pot face parte. Având la bază norma talmudică (*Hulin* 11b), conform căreia se interzice mutilarea unui trup neînsufleţit, legea ortodoxă dezaprobă autopsia şi disecţia trupurilor neînsufleţite, deşi în unele situaţii, în care viaţa poate fi salvată, este permis transplantul de organe.

Multe dintre practicile referitoare la moarte şi la înmormântare se datorează influenţelor exercitate de către Cabală, şi, cum era de aşteptat, au reuşit să pătrundă şi superstiţiile, de exemplu, că în preajma unei morţi apa trebuie vărsată. Această practică nu o regăsim în sursele iudaice dinainte de secolul al XIII-lea, dar întrucât s-a observat utilizarea ei de către creştinii din Franţa şi Germania, chiar anterior acestei date, împrumutarea ei pare devine cât se poate de plauzibilă. O interpretare iudaică, în sens, susţine că Îngerul Morţii ar fi picurat în apă un strop din otrava de pe sabia cu care îşi ucide victimele (Trachtenberg 1970, p. 176). Practica priveghiului este menţionată în Talmud (*Berahot* 18a), motivaţia fiind protejarea mortului de şobolani. Mai târziu, motivaţia dată a fost aceea de a izgonii demonii atraşi de către un trup neînsufleţit (Trachtenberg 1970, p. 175). *Maavar Yabok* (Vadul lui Yabok), tratatul despre Cabală al lui Aaron Berachiah din Modena, a apărut mai întâi la Mantua în 1623, dar ritualurile şi ceremoniile funerare menţionate sunt încă şi astăzi respectate, în mare măsură, în sânul comunităţilor evreieşti mai tradiţionale. Cartea conţine o schemă escatologică foarte clară, conform căreia sufletul are în componenţă trei părţi: *nefeş*, partea inferioară, *ruah*, partea intermediară şi *neşama*, partea superioară. *Nefeş*-ul rămâne în trup şi suferă în mormânt alături de acesta. *Ruah*-ul este pedepsit pentru păcatele sale dar, la douăsprezece luni de la părăsirea trupului, i se permite acestuia să pătrundă în „Grădina inferioară a

Edenului". După părăsirea trupului, *neşama* pătrunde imediat în „Grădina superioară a Edenului". Cabaliştii dau diferite interpretări relaţiilor complexe dintre cele trei părţi ale sufletului, pe de-o parte, şi dintre acestea şi trup, pe de altă parte (Scholem 1974, p. 333-6).

Mişna (*Şabat* 23:5) face referire la practica îmbăierii trupului neînsufleţit înainte de înmormântare dar, până la urmă, s-a încetăţenit un ritual detaliat al purificării, cunoscut sub numele de *tohorah* („purificare") (Rabbinowicz 1967, p. 39; Levine 1985, p. 300-12). După acesta, trupul neînsufleţit este aşezat pe spate, pe o scândură dreaptă. Apoi scândura e ridicată în picioare, vărsându-se asupra trupului o cantitate de apă de cca. 23 de litri. Se spală şi se piaptănă părul, după care se taie unghiile. *Sefer Hasidim* („Cartea celor evlavioşi"), lucrare medievală germană, bazează *tohorah*-ul pe versetul 5:15 din Ecleziast: „cum a ieşit de gol din pântecele mamei sale, din care a venit, aşa se întoarce", interpretat fiind că omul a venit pe lume îmbăiat şi tot aşa trebuie să o părăsească (paragraful 560, ed. Margaliot 1973, p. 370). Trupul neînsufleţit este apoi îmbrăcat într-un giulgiu de in sau de bumbac. De fapt, acesta e format, de obicei, din scufie, tunică, izmene, basma de gât, stihar şi brână. Se poate astfel vedea că giulgiul este foarte asemănător straielor purtate de preoţi în templu (Exodul 28:40-3). La înmormântare, când cosciugul e coborât groapă, toţi cei prezenţi rostesc: „Odihnească-se în pace." În cazul femeilor, toate aceste ritualuri sunt împlinite de către acele femei care fac parte din *hevra kadişa*.

Cele mai apropiate rude ale decedatului (tata, mama, fratele, sora, fiul, fiica, soţul, soţia) îşi rup veşmintele de pe trup, înainte de înmormântare. Cunoscut sub numele de *keriah* („sfâşiere"), acest lucru este menţionat şi în Biblie (de exemplu, în Geneză 37:34). La împlinirea acestui ritual persoanele îndoliate vor sta în picioare, poziţia dreaptă a acestora simbolizând credinţa lor în Dumnezeu, care le permite să înfrunte durerea fără a se lăsa pradă disperării. În zilele noastre, exceptându-i pe evreii foarte pioşi, *keriah* se practică pe un articol de îmbrăcăminte cu valoare simbolică ca, de exemplu, o cravată sau o jachetă tricotată (Klein 1979, p. 279).

BINECUVÂNTAREA PREOŢEASCĂ

Sursa biblică pentru binecuvântarea preoţească o constituie Numeri (6:23-7): Domnul a vorbit lui Moise, şi a zis: „Vorbeşte lui Aaron şi fiilor lui, şi spune-le: „Aşa să îi binecuvântaţi pe copii lui Israel, şi să le ziceţi: „Domnul să te binecuvânteze, şi să te păzească! Domnul să facă să lumineze Faţa Lui peste tine, şi să Se îndure de tine! Domnul să-Şi înalţe

Fața peste tine, și să-ți dea pacea! Astfel să pună Numele Meu peste copii lui Israel, și Eu îi voi binecuvânta." În vremurile Templului, preoții îi binecuvântau zilnic pe oameni, aceasta ținând de serviciul divin organizat în cadrul Templului. După distrugerea Templului, binecuvântarea este rostită în sinagogă, în acea parte a liturghiei sinagogale care face aluzie la serviciul divin din Templu. În multe comunități, însă, binecuvântarea preotului este rostită numai cu ocazia sărbătorilor. În vremurile Templului preoții recitau binecuvântarea de pe *durkhan*, o platformă specială, de unde și răspândita expresie în idiș, *durchaning* „a vorbi de la platformă", referitor la acest ritual. Întregul ritual se regăsește în cărțile de rugăciune standard (Singer 1962, p. 324-5).

La momentul corespunzător din timpul liturghiei sinagogale, cantorul recită: „O Doamne, Dumnezeul nostru și al părinților noștri, trimite asupra noastră binecuvântarea întreită a Legii scrise de mâna lui Moise, slujitorul Tău, rostită de Aaron și de fii săi, „PREOȚII", ultimul cuvânt fiind spus mai tare, pentru a-i invita pe preoți la rostirea bincuvântării. Așa cum reiese de mai sus, *kohanim* („preoții") pretind a fi descendenți, prin tradiția familiei, ai preoților din vechime. Înainte de a urca la pupitru, pentru a rosti binecuvântarea în fața arcăi sfinte, preoții se descalță (vezi Gold 1981; Sperling n.d., p. 54-6). Mâinile preotului sunt spălate de către leviții din congregație (despre care se spune că sunt descendenți ai leviților din vechime, bărbați care, de exemplu, poartă numele de Levy sau Levine). În Zohar (III, 146b) apare observația, conform căreia, prin spălarea mâinilor preotului de către leviți, sporește caracterul sacru al acestuia, înainte ca el să poată rosti binecuvântarea. În cazul în care nu este prezent nici un levit, mâinile preotului vor fi spălate de către un prim-născut, care, la rândul lui, are un caracter sacru (Gombiner, 128,7). Preoții se postează apoi în fața arcăi, și așteaptă invitația din parte cantorului. Aceasta fiind făcută, preoții se întorc cu fața spre adunare și, ridicând mâinile, rostesc binecuvântarea. Dar înainte de aceasta, preoții mai rostesc următoarele cuvinte: „Binecuvântat să fi Tu, Doamne, Dumnezeul nostru, Rege al universului, care ai trimis asupra noastră sfințenia lui Aaron și ne-ai poruncit să binecuvântăm în dragoste poporul Tău, poporul lui Israel."

O importanță deosebită se acordă poziției mâinilor preotului. Conform obiceiului, așa cum apare el prezentat în *Tur* (128), cele zece degete ale preotului vor fi în așa fel poziționate încât să formeze cinci deschideri. La baza acestui fapt stă un comentariu din *Midraș* la versetul: „privește printre zăbrele" (Cântarea Cântărilor 2:9), conform căruia Dumnezeu trimite binecuvântarea Sa prin deschiderile create de cele zece degete ale preotului. Gombiner (129, 9) menționează un obicei al preoților (de regulă nu prea respectat), de a desena în aer, cu degetele, cele patru litere ebraice ale Tetragrammatonului, mai înainte de a rosti binecuvântarea. Cabalistul Shabbetai Sheftel Horowitz (dec. 1619) menţionează în *Shefa Tal*, lucrarea sa, că în binecuvântarea rostită de către preot sunt cincisprezece cuvinte ebraice. Acestea sunt reprezentate de către cele 14 articulaţii ale mâinii – câte 3 pentru fiecare din cele 4 degete şi 2 pentru degetul mare – în timp ce ultimul cuvânt *şalom*, „pace" este reprezentat de către palma mâinii. În Zohar (III, 146b) se arată că cele zece degete ale preotului simbolizează cele zece *sefirot*-uri, mâna dreaptă fiind puţin mai mult ridicată decât stânga, ca dragostea să domine „latura stângă" a judecăţii riguroase (Zohar, III, 145a). O altă interpretare furnizată de către Zohar (III, 145b) este aceea conform căreia preotul reprezintă *hesed*-ul, binecuvântarea simbolizează *şehina* iar *Malhut*, reprezintă preotul care aduce iertarea divină pentru ca aceasta să pătrundă întreaga creaţie.

În Talmud (*Haghiga* 15a) se afirmă că ochii celui care se uită la mâinile preotului, în timp de acesta rosteşte binecuvântarea, se vor tulbura, pentru că, susţine Rashi (*Meghila* 24b), mâinile preoţilor sunt acoperite de *şehina*. Referitor la acest pasaj, glosele tosafiştilor susţin că acest lucru a fost valabil doar pe vremea Templului, când pentru binecuvântare se folosea un nume divin special, ţinut secret de către preoţi. Totuşi, chiar şi în zilele noastre, a privi la mâinile preoţilor se considera a fi un fapt reprobabil. În Zohar (III, 147a) se menţionează faptul că *şehina* acoperă mâinile preoţilor şi că, deşi în realitate omul, atâta timp cât este în viaţă, nu poate zări *şehina*, din respect pentru aceasta, el trebuie să se abţină de a privi la mâinile preotului.

Talmudul (*Berahot* 32b) citează versetul: „Când vă întindeţi mâinile, Îmi întorc ochii de la voi...căci mâinile sunt pline de sânge" (Isaia 1:15) pentru a putea afirma ideea că dacă un preot s-a făcut vinovat de omucidere, chiar şi fără premeditare, după unii, i se interzice acestuia de a mai ridica mâinile pentru a rosti binecuvântarea.

CONCLUZII

Deşi nu există o legătură directă între ritualurile ce ţin de Şabat, de ceremoniile funerare şi de acordarea binecuvântării preoţeşti – am fi putut destul de lejer alege şi alte exemple în acest sens – totuşi, acestea trei ilustrează bine modul în care practicile religioase iudaice dau glas tensiunilor inevitabile existente între dorinţa de spiritualitate şi, într-o oarecare măsură, nevoia de a păstra, prin intermediul activităţii fizice, contactul religiei cu existenţa pământească. În aceste ritualuri, împlinite de către trup sau în numele acestuia, latura spirituală nu este niciodată omisă. Cu excepţia misticilor iudaismului, rareori se consideră că pământul a fost în mod excesiv permeat de către forţele divine, dar, la rândul ei, nici dimensiunea divină nu este ignorată. Există o mare doză de adevăr, atunci când Max Kadushin descrie iudaismul rabinic drept „misticism normal" (Gillman 1990, p. 122).

Desfătarea Şabatului include mâncare, băutură şi alte forme de plăceri trupeşti, dar toate în spiritul sacralităţii şi al cunoaşterii spirituale, prin intermediul simbolului luminii, al miresmei şi al dragostei pentru Dumnezeu. Fără nici un fel de ironie, în Talmud (*Berahot* 57b) se afirmă că sărbătoarea Şabatului este o anticipare (a şaizecea, de fapt) a lumii care va să vină, care, la rândul ei, conform tradiţiei, este denumită „Şabat". Nimic nu poate fi mai prozaic decât un trup neînsufleţit, deşi, în cadrul ceremoniei funerare, acesta e tratat cu deferenţă şi pregătit (cel puţin în conformitate cu punctul de vedere tradiţional) pentru învierea din morţi, deşi un gânditor ca Nahmanide crede că trupul înviat din morţi a devenit, la rândul său, un fel de suflet, în ciuda faptului că Maimonide susţine că învierea va fi doar temporară şi că numai sufletul se va putea bucura de fericire eternă (Jacobs 1973, p. 312-15). În binecuvântarea preoţească se promite bunăstarea materială, mişcările trupului însoţind binecuvântarea, în ciuda faptului că, în spatele acestei întregi noţiuni, se află misterul providenţei divine, Dumnezeu jucând rolul îndrăgostitului care priveşte la fiinţa iubită printre zăbrele.

Întrucât iudaismul nu are câtuşi de puţin un caracter monolitic, există, bineînţeles, o diversitate de nuanţe. Desfătarea lui Moses Lump diferă foarte mult de sensul pe care cabaliştii îl dau acestui concept. Şi apoi, ar fi lipsit de sens să negăm că la nivelul maselor ceremoniile funerare sugerează oarecum că trupul trăieşte încă şi că multă lume crede în ideea că, atunci când preoţii rostesc binecuvântarea, *şehina* este prezentă în sens cvasi-fizic, şi că, în concluzie, a-i privi pe aceştia înseamnă a orbi. Cum ar putea fi altfel, având în vedere multiplele forme de manifestare ale religiei mozaice?

Ar trebui adăugat faptul că acest capitol descrie ritualurile practicate de către evreii habotnici, dintre care unele, precum cel al binecuvântării preoţeşti, au fost abandonate de către evreii reformişti. Pe de altă parte, nu se doreşte a fi un eseu de religie comparată, deşi se pot găsi cu uşurinţă multe paralelisme cu practicile altor religii. Binecuvântarea preoţească, pentru a da cel mai bun exemplu, a fost preluată de către Biserica Creştină; preotul creştin devenind „kohen-ul Noului Israel".

În iudaism vom găsi adesea, în cadrul ritualurilor, o împletire a elementului fizic cu cel spiritual. Este oare iudaismul „materialism religios", aşa cum a fost poreclit, sau o religie a spiritualităţii pure? În iudaism, se pune oare accentul pe trup sau pe suflet? Este oare religia mozaică orientată către această lume sau către lumea cealaltă? Din perspectivă istorică, singurul răspuns posibil este că ambele puncte de vedere sunt adevărate. În nici un fel nu poate fi evitat paradoxul, pe care secţiunea din Mişna (*Avot* 4:17) intitulată „Morala părinţilor", îl exprimă într-un mod atât de convingător: „E de preferat un ceas de pocăinţă şi de acţiuni bune în această lume, decât o întreagă viaţă trăită-n lumea care va să vină, şi-n plus, e de preferat un ceas de fericire spirituală în lumea care va să vină, decât întreaga viaţă trăită în această lume." Eternitatea se manifestă în timp, iar timpul este o manifestare a eternităţii.

BIBLIOGRAFIE

Aaron Berachiah de Modena (1896), *Maavar Yabok*, Vilna.

Bahya Ibn Pakudah (1962), *Hovot ha-Levavot* (Îndatoriri ale inimii), editare şi traducere de M. Hyamson, Ierusalim, New York.

Emden, J. (1904), *Sidur Bet Yaakov*, Lemberg.

Finesinger, S. (1937-8), „The Custom of Looking at the Fingernails at the Outgoing of the Sabbath" („Obiceiul de a privi unghiile la sfârşitul Şabatului"), în *Hebrew Union College Annual*, 12-13, 347-65.

Gaguine, S. (1955), *Keter Shem Tov*, Londra.

Gillman, N (1990), *Sacred Fragments: Recovering Theology for the Modern Jew*, New York.

Ginsburg, E. K. (1989), *The Sabbath in the Classical Kabbalah*, Albany.

Gold, A. (1981), *The Priestly Blessing*, Brooklyn.

Gombiner, A. *Magen Avraham*, în *Shulhan Arukh*, dif. ed.

Heinemann, L. (1949), *Taamey ha-Mitzvot*, Ierusalim.

Horowitz, S. S. (1712), *Shefa Tal*, Hanovra.

Jacobs, L. (1973), *A Jewish Theology*, Londra. (1992), *Religion and the Individual: A Jewish Perspective*, Cambridge.

Kadushin, M. (1952), *The Rabbinic Mind*, New York.

Klein, I. (1979), *A Guide to Jewish Religious Practice*, New York.

Langauer, E. (1977), „Contamination of Priests at the Graves of the Saints" (Întinarea preoţilor la mormintele sfinţilor) (ebr.) în *Noam* 21, p. 184-232.

Levine, A. (1985), *Zikhron Meir*, Toronto.

Maimonides, M. (1883), *Misneh Torah*, Varşovia. (1963), *Commentary to the Mishnah* (ebr.) ed. J. Kapah, Ierusalim. (1914), *Moreh Nevukhim*, trad. S. Pines, Vilna. (1974), *Guide for the Perplexed*, Chicago University Press.

Meah Berakhot (O sută de binecuvântări) (1687), Amsterdam.

Midrash Rabbah, ed. Vilna, 1911; trad. în engl. H. Frredman şi M. Simon, Soncino, Londra, 1977.

Mishnah, ed. H. Albeck, Tel-Aviv (1959); trad. în engl. H. Danby, Oxford University Press.

Rabbinowicz, H. (1967), *A Guide to Life: Jewish Laws and Customs of Mourning*, New York.

Rashi: Standard Commentary to Talmud by Rabbi Shlomo Yitzhaki, în toate edițiile Talmudului babilonian.

Roth, L. (1960), *Judaism. A Portrait*, Londra.

Scholem, G. (1967), *On the Kabbalah and Its Symbolism*, Londra. (1974), *Kabbalah*, Ierusalim.

Sefer Hasidim (1973), ed. R. Margaliot, Ierusalim.

Shulhan Arukh, Joseph Karo și Moses Isserles, div. ed.

Shulhan Arukh ha-Ari, Isaac Luria, Munkacs, n. d.

Singer, S. (1962), *Authorised Daily Prayer Book*, Londra.

Sperling, A. I., *Taamey ha-Minhagim*, Ierusalim.

Talmudul babilonian, Vilna, 1936; trad. în engl. I. Epstein. I. Soncino, Londra, 1948.

Talmud, Ierusalim, Krotoschin, 1866.

Tikkuney ha-Zohar, ed. R. Margaliot, Ierusalim, 1978.

Tosafiști, glose medievale la Talmud, în majoritatea edițiilor.

Trachtenberg, J. (1970), *Jewish Magic and Superstition*, New York.

Tur, Jacob ben Asher, dif. ed.

Tykocinski, Y. M. (1960), *Gesher ha-Hayyim*, Ierusalim.

Vital, H. (1890), *Etz Hayyim*, ed. Varșovia.

Werheim, A. (1960), *Halakhot ve-Halikhot ba-Hasidut*, Ierusalim.

Zohar, ed. R. Margaliot, Ierusalim, 1964; trad. în engl. H. Sperling și M. Simon, Soncino, Londra, 1949.

CAPITOLUL 6

„Ajutorul şi duşmanul meu“: trupul în creştinismul grec

KALLISTOS WARE

„CE-O FI CU ACEST MISTER?“

„El este ajutorul şi duşmanul meu, secondantul şi rivalul meu, un protector şi un trădător“, în acest fel rezumă Sf. Ioan Scărarul[1] (sec. al VII-lea), atitudinea sa faţă de propriul trup. Aparent între acesta şi trup există o relaţie bazată pe dragoste şi ură reciprocă: „Cum oare să-l urăsc când firea-mi spune să-l iubesc? Cum să mă lepăd de el când sunt legat de el pe veşnicie? Cum să mă scap de el când creşte o dată cu mine?...Îl îmbrăţişez. Şi apoi îi întorc spatele. Ce-o fi cu acest mister?“ (J. Climacus 1982, p. 185-6).

Aici Sf. Ioan Scărarul manifestă, vizavi de propria lui existenţă fizică, o atitudine profund ambivalentă. El consideră că trupul este un prilej de ispită şi păcat, o greutate şi o piedică în calea vieţii spirituale. Şi totuşi el nu este un dualist. El recunoaşte că trupul este creaţia lui Dumnezeu şi, de aceea, bun în sine. El consideră că, propria existenţă fizică este un element esenţial şi durabil al calităţii de a fi persoană, şi priveşte dincolo de separarea, în momentul morţii, a trupului de suflet, la viitoarea lor reîntregire cu ocazia învierii morţilor în ziua Judecăţii de Apoi: „se va ridica o dată cu mine“. Chiar şi în această viaţă, susţine Sf. Ioan Scărarul, nu trebuie să avem în vedere numai salvarea sufletelor noastre; ţelul nostru e „trupul devenit sacru“ (J. Climacus 1982, p. 74).

Nu sunt puţini aceia care, în Răsăritul creştin, împărtăşesc deruta lui Sf. Ioan Scărarul. De ce oare sunt aşa de derutaţi? În încercarea de a da o explicaţie corespunzătoare nu trebuie să uităm însă că, în întreaga lume creştină, atât răsăriteană cât şi occidentală, nu a existat niciodată, şi nu există nici acum, o teologie unică, universal acceptată, cu privire la calitatea de a fi o fiinţă umană. Cele şapte concilii ecumenice sau generale, întrunite între 325 şi 787 şi care (alături de Biblie) pentru creştinismul grecesc constituie autoritatea dogmatică definitivă, nu au definit în mod oficial natura umană sau trupul uman. Aşa cum Peter Brown arată în minunatul său studiu, intitulat *Trupul şi societatea* (Brown 1989), primii creştinii au dat, în practică, o mare diversitate de sensuri materialităţii noastre umane. Răspunsurile nu sunt câtuşi de puţin simple. În cele ce urmează, din raţiuni de spaţiu ne vom ocupa doar de tradiţia ortodoxă greacă şi, într-o mai mică măsură, de ortodoxia rusă. Dacă am lua în considerare şi celelalte tradiţii ale creştinismului răsăritean – siriană, coptă, etiopiană, armeană, indiană, printre altele – imaginea ar deveni şi mai complicată.

---

[1] În versiunea originală, precum şi în lista bibliografică acesta apare sub numele John Climacus. Pentru versiunea românească s-a preferat utilizarea numelor în forma încetăţenită în această limbă (n. t.).

Doi factori, în special, ne ajută să explicăm ambivalenţa lui Sf. Ioan Scărarul şi-a altora ca el. Înainte de toate, trebuie luată în considerare învăţătura despre Căderea în Păcat. Când un autor vorbeşte despre trupul uman în termeni negativi, la care nivel al existenţei face el referinţă – la cel de dinainte sau după Cădere? Vorbeşte el oare despre trup în starea sa naturală, aşa cum a fost la început creat de către Dumnezeu? Sau poate se referă la trup, aşa cum îl percepem în experienţa noastră actuală, în condiţia sa *contra*-naturală supusă consecinţelor păcatului originar (aşa se lasă să se înţeleagă)? Orice afirmaţie despre trup trebuie să fie citită în context. De exemplu, când Sf. Ioan Scărarul numeşte propriul trup „ajutorul" şi „protectorul" său, acesta are, probabil, în vedere trupul în starea lui adevărată şi naturală; când însă îl numeşte „rivalul" şi „trădătorul" său, el, cu siguranţă, are în vedere trupul în condiţia păcătoşeniei căzute – ceea ce apostolul Pavel denumeşte „acest trup de moarte" (Romani 7:24).

În al doilea rând, ambivalenţa decurge, în parte, din dubla calitate de moştenitor a creştinismului grec: de moştenitor al tradiţiei biblico-ebraice, puternic holistă în ceea ce priveşte perceperea persoanei umane, precum şi din cea de moştenitor al viziunii platonician-elenistice, care – fără a fi strict dualistă, decât în rare ocazii – face o diferenţiere clară între suflet şi trup. Această influenţă platoniciană este răspunzătoare de crearea unei tensiuni confuze în multe dintre textele creştine greceşti, deşi, bineînţeles, nu furnizează o explicaţie completă vizavi de caracterul distinctiv al învăţăturii creştinismului primar cu privire la trup şi la sexualitate.

Să trecem deci la o analiză mai în detaliu a acestui dublu cadru. Vechiul Testament nu vede în persoana umană o combinaţie a două entităţi separate, trupul şi sufletul, ci o entitate singulară şi indiviză. În iudaism calitatea de a fi persoană are o componentă trupească şi fizică: eu *nu am* trup, eu *sunt* trupul meu – eu sunt „carne-însufleţită". Când cărţile mai noi din Vechiul Testament încep să facă referire (cu o oarecare ezitare) la viaţa de după moarte, acestea nu au în vedere nemurirea sufletului, ci învierea trupului (Isaia 26:19; Daniel 12:2). În viziunea iudaică nu este loc pentru noţiunile greceşti de preexistenţă a sufletului şi de transmigrare a sufletului de la un trup la altul. Când atare idei apar într-un text târziu, precum în cap. Înţelepciune 8:20, atunci ele se datorează influenţei elenistice directe.

În contradicţie cu viziunea holistă a Vechiului Testament, punctul de vedere platonician vizavi de calitatea de a fi fiinţă umană îşi găseşte exprimarea în categorii schismatice. „Sufletul e om", se spune într-un text platonician (*Alcibiade* I, 130c); şi, în cadrul acestuia, doar cel mai elevat dintre cele trei aspecte, şi anume latura inteligentă sau intelectuală (*logistikon*, *nous*) se bucură de nemurire. Pe parcursul acestei vieţi, e adevărat, sufletul trebuie să facă uz de trup, cu diversele sale instincte şi pofte, pornirea sexuală inclusiv. Trupul şi toate pornirile sale nu sunt rele, deşi acestea din urmă trebuie ţinute sub control (vezi analogia cu vizitiul din dialogul *Fedru* de Platon, 246ab, 293c-254b). Dar, atâta timp cât nu sunt rele, aceste porniri ale trupului sunt extrinsece calităţii autentice de fiinţă umană. Adevărata persoană trebuie privită ca spirit sau suflet, temporar încătuşat în trupul fizic şi năzuind la libertate; trupul (*sōma)* este un mormânt (*sēma*). Doar sufletul este veşnic; a existat înaintea trupului şi va supravieţui dispariţiei acestuia. După Platon, ultima noastră speranţă de viitor o reprezintă existenţa denudată de întreaga materialitate.

Doctrina lui Platon este atenuat, de către Aristotel, care în anumite privinţe, este mai puţin sectar. În ceea ce-i priveşte pe stoici, aceştia sunt deosebit de unitari în antropologia lor, adoptând un punct de vedere nu foarte îndepărtat de cel al Vechiului Testament. Platonismul de mai târziu rămâne totuşi pesimist în viziunea lui asupra trupului. Porphyrios, discipolul şi biograful lui Plotin (AD 205-69/70), fondatorul neoplatonismului, afirmă despre acesta din urmă că „se ruşina pentru că avea trup". Acesta nu permitea nimănui să-i facă portretul, întrucât considera că aspectul fizic era un lucru lipsit de importanţă; a refuzat, de asemenea, să-şi dezvăluie data naşterii, susţinând că pătrunderea sufletului în trup este mai degrabă un motiv de jale decât de sărbătoare (Porphyrios, *Life of Plotinus*, 1-2). Filon (dec. 45 e.n.), evreul grecizat, adoptă un punct de vedere şi mai sumbru, nu atât prin denumirea trupului „o închisoare dezgustătoare" (*The Migration of Abraham*, 9) ci, mai degrabă, prin acuzaţia pe care i-o aduce acestuia, de a fi „stricat *prin natura sa*", ceea ce însă Platon şi Plotin nu s-ar fi încumetat să facă (*Allegorical Interpretation of the Laws*, III, p. 71).

Punctul de vedere unitar al Cărţilor Sfinte ale iudaismului continuă să joace un caracter dominant în Noul Testament. Valoarea spirituală a trupului uman, în special, este subliniată cu fermitate de către marea taină aflată la baza creştinismului: întruparea sau înomenirea lui Dumnezeu. „Şi Cuvântul S'a făcut trup" (Ioan 1:14): pentru a salva omenirea, Dumnezeu nu numai că a apărut pe pământ, dar şi-a asumat chiar natura noastră umană în totalitatea ei, inclusiv trupul şi sufletul uman. „Ce am văzut cu ochii noştri, ce am privit şi ce am pipăit cu mâinile noastre...aceea vă vestim şi vouă" (1 Ioan 1:1-3): mântuirea e vizibilă, palpabilă, trupească. Iisus Hristos Mântuitorul s-a născut din femeie (Galateni 4:4); deşi acesta s-a născut dintr-o fecioară (Matei 1:18-25) a fost, totuşi, o naştere reală. Acesta a dus pe pământ o viaţă fizică reală, cunoscând foamea, setea şi oboseala (Matei 21:18; Marcu 4:38; Ioan 4:6; 19:28). Aşa întrupat, el s-a schimbat la faţă pe munte, apărând în toată strălucirea lui (Matei 17:1-8) şi tot aşa întrupat a cunoscut suferinţa şi moartea pe cruce, înviind apoi în cea de-a treia zi. Textele evanghelice scot în evidenţă existenţa fizică a trupului ce va învia: „Pipăiţi-Mă şi vedeţi", spune Iisus înviat, căci „un duh n-are nici carne, nici oase, cum vedeţi că am Eu" (Luca 24:39). În acest fel trupul joacă, pe deplin, un rol central în această poveste creştină a mântuirii. *Caro salutis est cardo*, insistă cartaginezul Tertulian (c.160 – c.225): „Trupul este punctul central al mântuirii" (*On the Resurrection*, 8). Pe de altă parte, Origen (c.185 – c.254) afirmă următoarele: „Omul n-ar fi fost mântuit dacă Dumnezeu nu s-ar fi personificat întrutotul" (*Dialogue with Heraclides*: Oulton şi Chadwick 1954, p. 442).

Punctul de vedere holist este deosebit de pronunţat în epistolele apostolului Pavel (Robinson 1952, 17-33; dar a se vedea şi restricţiile în Gundry 1976, 29-80, 135-56). Totuşi, în ceea ce priveşte antropologia sa, Pavel este întocmai ceea ce pretinde a fi, „eu, care sunt tăiat împrejur a opta zi, din neamul lui Israel" (Filipeni 3:5). Acesta nu face nicăieri o deosebire clară între suflet şi trup, cu excepţia, poate, în 1 Tesaloniceni 5:23: „duhul vostru, sufletul vostru şi trupul vostru să fie păzite întregi, fără prihană." Chiar şi aici, intenţia lui nu este câtuşi de puţin de a enumera sistematic trei „părţi" sau „componente" al persoanei umane, ci de a insista doar asupra caracterului deplin al oblăduirii de către Dumnezeu a fiinţei umane. Atunci când Pavel face într-adevăr deosebirea, aceasta nu e între trup (*sōma*) şi suflet (*psychē*), ci între trup firesc (*sarx*) şi trup duhovnicesc (*pneuma*). Cele două seturi de termeni nu sunt interschimbabile. Termenul de „trup firesc", aşa cum îl regăsim la apostolul Pavel, nu desemnează aspectul fizic, corporal, ci natura omenească în totalitatea ei – trupul şi sufletul luate laolaltă – în măsura în care aceasta este ruptă de Dumnezeu şi i se împotriveşte. În acelaşi sens

„trupul duhovnicesc" nu înseamnă sufletul, ci ființa umană în totalitatea ei – trupul și sufletul luate laolaltă -- când aceasta dă dovadă de supunere, trăind în comuniune cu Dumnezeu. În acest sens, termenii „trup firesc" și „trup duhovnicesc" nu indică elementele ce compun persoana, ci relațiile cu privire la calitatea de a fi persoană în totalitatea ei. „Trupul firesc" reprezintă persoana căzută *în totalitatea ei*, iar „trupul duhovnicesc" persoana mântuită *în totalitatea ei*. În viziunea apostolului Pavel, cugetul poate deveni „fire pământească" (Coloseni 2:18), după cum trupul poate deveni „trup duhovnicesc" (1 Corinteni 15:44). Atunci când enumeră „faptele firii pământești" (Galateni 5:19-21) el include printre acestea și „vrăjbile", „pizmele" și „certurile de partide", care nu au, în mod special, legătură cu trupul.

Dacă, în ceea ce privește trupul firesc, viziunea apostolului Pavel este cât se poate de sumbră, trupul, la rândul său, se bucură de o înaltă prețuire. „Aduceți trupurile voastre ca o jertfă vie, sfântă, plăcută lui Dumnezeu", spune apostolul Pavel în Romani 12:1 și apoi în 1 Corinteni 6:19-20: „Trupul vostru este Templul Duhului Sfânt...Proslăviți dar pe Dumnezeu în trupul vostru". Din acest motiv promiscuitatea sexuală are un caracter așa de deplorabil – nu atât pentru faptul că trupul și sexualitatea acestuia sunt rele, ci pentru că sunt virtual sfinte: „Trupurile voastre sunt mădulare ale lui Hristos" (1 Corinteni 6:15). Această distincție esențială pe care apostolul Pavel o face între *sarx* și *sōma*, a fost, din nefericire, trecută cu vederea de marele număr de predicatori și moraliști creștini de mai târziu, care au considerat că obiecțiunile sale vizavi de trupul firesc se aplică și trupului ca atare. Consecințele de ordin pastoral au fost cât se poate de deprimante.

Folosit pentru a desemna trupul uman, termenul *sōma* va fi, în același timp, utilizat de către apostolul Pavel atât pentru pâinea euharistică cât și pentru comunitatea religioasă, ambele fiind considerate „trupul lui Hristos". Despre pâinea euharistică acesta spune: „Pâinea pe care o frângem, nu este ea împărtășirea cu trupul lui Hristos?" (1 Corinteni 10:16). În mod asemănător, el vede biserica în analogie cu trupul uman, prezentând-o ca unitate în diversitate, fiind alcătuită dintr-un număr mare de mădulare sau de membri: „Căci, cum trupul este unul și are multe mădulare, și după cum toate mădularele trupului, măcar că sunt mai multe, sunt un singur trup, – tot așa este și Hristos...Voi sunteți trupul lui Hristos, și fiecare, în parte, mădularele lui" (1 Corinteni 12:12,27). Apostolul Pavel consideră că între aceste două sensuri ale termenului „trupul lui Hristos" – cel euharistic și cel ecleziastic – există o legătură directă: „Noi, cari suntem mulți, suntem un trup; căci toți luăm o parte din aceeaș pâne" (1 Corinteni 10:17). Prin participare la taina Euharistiei în trupul sfințit al lui Hristos, ne unim cu biserica, cu trupul lui Hristos;

taina Euharistiei este cea care creează unitatea bisericii. Această concepție paulină, conform căreia biserica este eminamente o societate euharistică, care devine ea însăși numai prin actul sfintei comuniuni, a fost preluată și dezvoltată de către o serie de teologi moderni ai ortodoxiei, atât ruși cât și greci (Afanasieff 1963, p. 58-82; Piziouolas 1985, p. 143-69).

Deci, în accepțiunea apostolului Pavel avem de a face cu trei valori semantice legate între ele ale termenului „trup". Termenul indică în același timp trupul fizic al persoanei care se roagă, trupul sfințit primit de către fiecare în cadrul sfintei comuniuni, precum și corpul social sau ecleziastic în care sunt primiți toți cei care participă la taina Euharistiei. Trupul euharistic, cel de-al doilea aspect, este cel care unește primul aspect cu cel de-al treilea, devenind astfel elementul mediator dintre trupul fizic și corpul constituit. Comuniunea euharistică este aceea care îi face pe creștini, în calitatea lor de enoriași, să aparțină nu doar unei organizații externe, ci unui organism viu, cu adevărat „întrupat". Pentru a exprima această conștiință „întrupată", o serie de autori contemporani ai ortodoxiei utilizează adeseori termenul rusesc *sobornost*, cu sensul de „rigurozitate", „conciliatorism", „sentimentul de apartenență" – cu alte cuvinte, acea plenitudine interioară prin intermediul căreia un mare număr de indivizi ajung să simtă, să gândească și să se manifeste unanim, fără însă a-și pierde libertatea personală (Florovsky în Mascall, ed., 1934, p. 55-8).

Dacă, în acest fel, Noul Testament reafirmă punctul de vedere iudaic vizavi de bunătatea intrinsecă și de putința trupului de a servi drept suport sufletului, tot în paginile sale vom găsi și un accent nou, nemaiîntâlnit în Vechiul Testament, și anume, această valoare distinctă dată cumpătării pe plan sexual. Dacă au existat mișcări cu caracter ascetic atât în iudaismul secolului I, cât și în lumea greco-romană, modul în care Noul Testament susține ideea celibatului nu este câtuși de puțin caracteristic iudaismului sau elenismului. În Matei 19:12, Iisus Hristos spune: „Și sunt fameni, cari singuri s-au făcut fameni pentru Împărăția cerurilor. Cine poate să primească lucrul acesta, să-l primească." Apostolul Pavel exprimă într-un mod cât se poate de hotărât preferința sa pentru celibat în raport cu căsătoria (1 Corinteni 7:7,38), iar în Apocalipsa un loc special le este rezervat celor care „nu s-au întinat cu femei" (Apocalipsa 14:4).

În același timp, autorii Noului Testament indică într-un mod cât se poate de limpede că instituția căsătoriei nu este câtuși de puțin încărcată de păcat: „Căsătoria să fie ținută în toată cinstea, și patul să fie nespurcat" (Evrei 13:4). Când însă se preferă castitatea, se pleacă de la ideea că, aceasta din urmă poate oferi mai multă libertate individului de a-l sluji pe Dumnezeu (1 Corinteni 7:32-4), iar în termeni escatologici, este văzută ca o anticipare a sorţii celor vrednici în veacul viitor (Luca 20:35-6). Motivul pentru care apostolul Pavel susţine celibatul, este mai degrabă iminenţa celei de-a doua veniri a lui Hristos în viitorul foarte apropiat (1 Corinteni 7:29), şi mai puţin repulsia pe care acesta o simte faţă de problema sexualităţii ca atare (Pagels 1990, p. 17). Odată cu trecerea timpului însă, şi cu estomparea acestor speranţe escatologice, pasajelor din Noul Testament referitoare la castitate li s-a dat treptat o altă interpretare.

„PÂNĂ ŞI SĂMÂNŢA-I SFÂNTĂ“

Ce au făcut atunci creştinii greci – moştenitori atât ai Bibliei cât şi ai filozofiei eleniste – cu această dublă moştenire? O structură ierarhică, tot mai rigidă, şi o diferenţiere din ce în ce mai acută a rolurilor sociale au marcat treptat societatea în care au trăit aceştia. În perioada cuprinsă între împăratul Diocleţian (284-305) şi împăratul Iustinian (527-565) se produce o răspândire a stării de servitute ereditară, ţăranii devenind din ce în ce mai mult legaţi de glie, în vreme ce în aşezările urbane fiii erau adeseori obligaţi să ducă mai departe meseria tatălui. Mary Douglas defineşte aceasta o „reţea puternică“ şi „un grup puternic“. Luând în considerare teza acesteia, referitor la corelaţia dintre trupul social şi cel fizic, ne-am putea confrunta cu o rigiditate şi o constrângere corespondentă, în ceea ce priveşte ţinuta fizică şi, în special, comportamentul sexual (Douglas 1973, p. 93-112). Peste acest lucru vom şi da de altfel. Începând cu secolele I şi II, Imperiul roman este marcat de către o stricteţe morală tot mai mare, ce conduce la ceea ce a fost numit *la déroute du corporel*, o veritabilă „derută a trupului“ (Brown 1989, p. 441). Am face însă o greşeală dacă am atribui această stricteţe, în mod exclusiv, influenţei exercitate de către creştinism, întrucât prezenţa ei s-a făcut simţită cu mult timp înainte ca acesta să devină factorul dominant în societate. Totuşi, creştinismul, cu glorificarea castităţii şi înfierarea tuturor relaţiilor sexuale în afara cadrului căsătoriei, a consolidat, bineînţeles, tendinţa epocii respective.

Punctul culminant al acestui dispreţ manifestat de creştinism vizavi de trup, apare relativ timpuriu în istoria bisericii, mai precis în a doua jumătate a secolului al II-lea. În această vreme o serie de grupuri encratice, din Siria îndeosebi, condamnă instituţia căsătoriei şi cer creştinilor botezaţi să se abţină în totalitate de la activitatea sexuală. Gnosticii merg mai departe de atât, sprijinind punctul de vedere al lui Filon, şi anume că „trupul este nefast prin natura sa“; pe de altă parte, adepţii lui Basilides susţin că „nu există mântuire decât pentru suflet, deoarece trupul, prin natura sa, este vremelnic" (Irineu, *Against the Heresies*, I, xxiv, 5). Atare opinii extreme au fost însă respinse de către cea mai mare parte a creştinilor. Aşa cum chiar Noul Testament declară într-un mod cât se poate de clar, în vederea combaterii encratiţilor s-a afirmat sus şi tare: căsătoria este o stare binecuvântată de către Dumnezeu; ba chiar mai mult, răsăritul grec depăşeşte în această ordine de idei occidentul latin, dând voie bărbaţilor căsătoriţi să intre în rândul preoţimii şi să continue în acelaşi timp o viaţă conjugală normală. Ca replică la adresa gnosticilor, sfântul Irineu din Lyon (dec. c. 200) susţine un punct de vedere iudaic, holist. În viziunea sa fiinţa umană în totalitatea ei, trupul şi sufletul luate împreună, este făcută după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu (cf. Geneza 1:26) care, la rândul său, are un cuvânt greu de spus referitor la învierea trupului în ziua Judecăţii de Apoi. Folosind termenul „trup", nu cu sensul dat de către apostolul Pavel, ci ca existenţă fizică a omului, Irineu scrie următoarele: „Trupul fizic trebuie interpretat prin forţa spiritului, în aşa fel, încât să reprezinte nu doar senzualul, ci, ca în urma comuniunii cu spiritul, să devină, la rândul său, cu adevărat spiritual...Trupul fizic e capabil de curăţenie morală; tot aşa cum poate să cadă pradă desfrâului (Fragmentul 6, din *Patrologia Orientalis*, 12:738).

Complexitatea mărturiilor creştinismului primar poate fi parţial înţeleasă, dacă îl comparăm pe Origen cu predecesorul său, Clement Alexandrinul (dec. c. 215). Ambii sunt platonicieni creştini, deşi în cazul lui Clement, doctrina acestuia despre natura umană conţine şi idei ale şcolii stoice. Origen defineşte persoana umană într-un mod tipic platonician, ca „suflet care face uz de trup" (*Against Celsus*, VII, 38). Trupul e doar un instrument sau o unealtă a sufletului, în vreme ce imaginea divină îşi găseşte oglindirea numai în acesta din urmă. Sufletul a existat înaintea trupului şi s-a întrupat numai după ce a căzut în păcat; a fost „legat de trup ca pedeapsă" (*On First Principles*, I, viii, 1). Origen nu vede însă trupul ca fiind rău; în sistemul său teologic pedeapsa are întotdeauna un caracter corecţional, nu răzbunător, şi astfel Dumnezeu ne-a dat trup pentru a vindeca sufletul şi a-l a reface. Răul nu îl generează materia sau trupul, ci folosirea greşită a liberului arbitru (*Against Celsus*, IV, 65-6). Pentru Origen, totuşi, un lucru rămâne valabil, şi anume că trupul nu este o componentă a calităţii esenţiale de a fi fiinţă umană; la origine Dumnezeu ne-a dat forma unei inteligenţe fără trup.

Clement vede trupul într-o lumină mult mai favorabilă. Trupul este „partenerul şi aliatul sufletului" şi doar „prin intermediul acestuia" putem ajungem la capătul destinului nostru (*The Pedagogue*, I, 13 (102, 3)). Clement nu consideră că sufletul este preexistent trupului (într-adevăr, în această privinţă învăţăturile lui Origen au fost înfierate mai târziu, cu ocazia Sinodului V ecumenic de la Constantinopole din 553). În plus, în ceea ce priveşte stabilirea unei legături doar între imaginea divină şi suflet, Clement o asociază pe aceasta şi cu trupul, ba chiar şi cu sexualitatea omului: „Omul este imaginea lui Dumnezeu datorită faptului că, deşi suntem oameni, cooperăm cu Dumnezeu la naşterea altor fiinţe umane" (*The Pedagogue*, II, 10 (83, 21)). Formaţi în spiritul imaginii divine, oamenii sunt co-creatori împreună cu Dumnezeu, iar sexualitatea devine una din formele de manifestare ale creativităţii noastre incontestabile. „Printre cei sanctificaţi, până şi sămânţa-i sfântă", afirmă Clement (*Stromateis*, II, 6; Oulton şi Chadwick, 1954, p. 62).

Totuşi, unii dintre sfinţii părinţi greci de mai târziu par să adopte, în privinţa sexualităţii, o poziţie mult mai puţin favorabilă decât Clement. Sfinţii Atanasie şi Grigorie de Nyssa în sec. al IV-lea şi apoi sfântul Maxim Mărturisitorul în sec. al VII-lea sunt chiar de părere că Dumnezeu a aprobat cununia numai datorită căderii. Dacă Adam şi Eva ar fi continuat să trăiască în Paradis fără a păcătui, între aceştia nu ar mai fi existat relaţii sexuale. De aici, însă, nu reiese că relaţiile sexuale sunt un păcat; dimpotrivă ele sunt stabilite de către Dumnezeu. Ele nu au intrat în planul iniţial al Creatorului, dar au fost totuşi născocite de către acesta, în perspectiva căderii pe care, în previziunea sa, a anticipat-o. Totuşi, acest punct de vedere, întrucâtva derogatoriu, vizavi de sexualitate, este în mod categoric respins de către alţi autori creştini precum sfântul Irineu, în Răsărit, şi sfântul Augustin de Hippo (354-430), în occident. Dinainte de cădere, Irineu îi vede pe Adam şi Eva ca pe nişte fiinţe capabile de a avea o viaţă sexuală proprie. De fapt, spune acesta, în Grădina Edenului n-au existat raporturi sexuale între cei doi, pentru că erau încă copii. Dacă, însă, nu ar fi încălcat porunca Domnului, în timp cei doi, în paradis fiind încă, ar fi ajuns la maturitate sexuală şi ar fi avut urmaşi (*Against the Heresies*, III, xxii, 4; cf. Brown, 1989, p. 400). În concluzie, pentru sfinţii Irineu şi Augustin, legătura fizică a cununiei şi instituţia socială a familiei sunt puternic ancorate în starea iniţială, necăzută a omului.

În ciuda utilizării frecvente a unui limbaj platonician şi a rezervelor sale vizavi de sexualitate, în ceea ce priveşte calitatea de a fi persoană, sfântul Maxim Mărturisitorul adoptă mai degrabă un model holist decât unul disident. El vede fiinţa umană ca microcosmos şi mediator în acelaşi timp. Suntem fiecare „un al doilea cosmos" şi reflectăm în noi înşine complexitatea întregului univers – „un laborator ce conţine totul într-un mod cât se poate de amănunţit" – iar vocaţia noastră umană este de a media între toate aceste extreme divergente ale ordinii create. În interiorul fiinţei noastre trebuie să acţionăm în vederea unităţii acestor lucruri, depăşind astfel ruptura dintre materie şi spirit, dintre pământ şi cer (Thunberg, 1965, p. 100-52; Nellas, 1987, p. 211-16). În mod cât se poate de clar, nu putem realiza această mediere, dacă nu acceptăm că trupul este acea parte integrantă din noi prin care suntem în legătură cu mediul ambiant material. Respingând trupul nostru, vom respinge şi rolul de mediator pe care ni l-a conferit Dumnezeu (Ware, 1987, p. 197-201).

Deci, în afară de gnosticism, în creştinismul grec vom întâlni mai puţin o respingere pe faţă a trupului, ci, în cel mai fericit caz, o ambivalenţă, o tensiune ezitantă. Deşi întotdeauna se susţine bunătatea fundamentală a trupului, în practică acesta este adeseori văzut într-o lumină nefavorabilă. Începând îndeosebi cu secolul al treilea, se face simţită tendinţa de revigorare, în context creştin, a reglementărilor Vechiului Testament vizavi de necurăţenia rituală a femeilor în timpul menstruaţiei (Leviticul 15:19-24). Deşi în unele texte de început ale creştinismului se afirmă ideea că femeile se pot împărtăşi oricând, indiferent de starea fizică în care se află, mai răspândit e punctul de vedere că ele nu ar trebui să se împărtăşească în timpul ciclului lunar (Brown, 1989, p. 146, 433). În zilele noastre, această interdicţie se aplică încă în mare măsură în Biserica Ortodoxă, deşi nu la scară universală. Tot în aceste texte de început, restricţii similare li se aplică şi bărbaţilor, care sunt convinşi să nu se împărtăşească dacă cu o noapte înainte au avut poluţii în timpul somnului (Ward şi Russell, 1980, p. 135); semnificativ rămâne, totuşi, faptul că restricţiile impuse bărbaţilor sunt redactate într-un limbaj mai puţin rigid decât cele care le privesc pe femei. În teorie atare reglementări decurg nu din ură faţă de trup, ci din profundul respect pentru forţa şi secretul sexualităţii. În practică însă, atât bărbaţii cât şi femeile au înţeles adeseori, că restricţiile acestea lasă să se înţeleagă că tot ce are vreo legătură cu procrearea, implică necurăţenie.

O reglementare similară a Răsăritului creştin interzice cuplurilor căsătorite să întreţină relaţii sexuale în noaptea de dinaintea împărtăşaniei (Brown, 1989, p. 256). Doresc să menţionez încă o dată, că nu avem de-a face automat cu insinuarea că sexualitatea înseamnă păcat. Se poate interpreta că această abstinenţă face parte din pregătirile în vederea primirii împărtăşaniei, situându-se pe acelaşi plan cu postul de dinaintea împărtăşaniei. Această interdicţie, totuşi, contravine punctului de vedere al iudaismului, după care tocmai seara de Şabat reprezintă ocazia adecvată pentru ca soţii să se iubească.

Suspiciunea faţă de trup, şi în special faţă de cel al femeii, este o caracteristică recurentă a monahiei începând cu secolul al IV-lea „Trupul femeii este foc", spun Părinţii din Pustie. Aceste mărturii însă nu indică întotdeauna o unică direcţie. Într-o altă parte *Apophthegmata* exprimă o atitudine mai relaxată şi mai umană: „Un călugăr, întâlnind pe drum nişte călugăriţe, s-a dat la o parte. Dar maica stareţă i-a spus: „Dac-ai fi un adevărat călugăr, nu ai fi observat că suntem femei" (Ward, 1975, p. 6-7). Dintotdeauna călugării şi călugăriţele au manifestat un deosebit respect pentru trupurile celor bolnavi şi săraci, o temă adeseori scoasă în evidenţă de către sfinţii Vasile de Cezarea (dec. 379) şi Ioan Hrisostom (dec. 407) (Brown, 1989, p. 289-90, 309-12). Este un fapt deosebit de liniştitor ca, într-unul din cele mai timpurii şi mai influente texte monastice greceşti – *Viaţa lui Antonie*, atribuită în mod tradiţional sfântului Atanasie (dec. 373) – să dai, în mod surprinzător, peste un punct de vedere favorabil în ceea ce priveşte trupul. Când pustnicul Antonie reveni printre oameni, după ce a stat închis într-un fort vreo douăzeci de ani, prietenii săi „constatară cu surprindere că trupul acestuia îşi păstrase condiţia fizică iniţială; nu se îngrăşase datorită lipsei exerciţiului fizic, nici nu slăbise în urma postului şi-a luptei cu demonii, ci arăta aşa cum îl cunoscuseră înainte de retragerea sa...Era pe deplin echilibrat, condus fiind de raţiune şi continuând să ducă acelaşi trai primitiv." Deşi Antonie reuşise să treacă de o sută, „ochii lui nu îşi pierduseră seninătatea, vederea lui era la fel de bună şi de clară ca şi înainte; dantura lui era întreagă, atât că se tocise până la gingie, din cauza vârstei foarte înaintate. Îşi păstrase forţa în braţe şi picioare" (*Viaţa lui Antonie*, secţiunile 14 şi 93; Pettersen, 1989, p. 438-47). Nu întâlnim aici nici cea mai mică urmă de dualism; ascetismul fizic nu i-a ruinat deloc trupul, dimpotrivă, i-a redat sănătatea iniţială. Ascetismul, dacă este înţeles în mod corespunzător, este o luptă nu *împotriva* ci *pentru* trup; în acest sens teologul ortodox rus Serghie Bulgakov (1871-1944) face următorul îndemn: „Ucide carnea pentru a căpăta trupul" (Bloom, 1967, p. 41).

Asemenea majorităţii surselor creştine greceşti, *Viaţa lui Antonie* etalează un sentiment de teamă faţă de trupul despuiat (Atanasie, 1980, §60). Există însă şi unele texte monastice din care nici măcar această teamă nu reiese. Astfel, sfântul Simeon Noul Teolog (949-1022) consemnează şi aprobă atitudinea învăţătorului său Simeon Studitul:

> Nu s-a temut de mădularele nimănui,
> Sau să-i vadă pe alţii despuiaţi şi la rândul lui să fie văzut aşa.
> Căci avea deplină învăţătură de Hristos, el însuşi fiind Hristos în toate celea.
> Şi socotea că ale sale toate mădulare, ca ale orişicăruia, de altfel,
> În parte luate sau dimpreună, erau Hristosul în persoană.

Sfântul Simeon Noul Teolog completează această idee cu câteva detalii uluitoare: mâna mea este Hristos, spune acesta, piciorul meu este Hristos – chiar penisul meu este Hristos. Celor scandalizaţi de francheţea sa, acesta le dă următoarea replică: „Să nu mă acuzaţi de blasfemie, ci acceptaţi aceste lucruri şi închinaţi-vă lui Hristos care v-a făcut aşa cum sunteţi" (*Hymns*, XV, 141-211). O atare acceptare explicită a totalităţii funcţiilor trupului este cu totul şi cu totul excepţională în creştinismul grec; dar Simeon nu face decât să urmărească până la capăt logica doctrinei sfântului Irineu privitor la rai şi apoi viziunea sfântului Maxim Mărturisitorul despre fiinţa umană ca microcosm şi mediator.

„GENUNI FĂRĂ FUND“: INIMA – UN CENTRU UNIFICATOR

Termenul „inimă“ (*kardia*) este una din căile prin care răsăritul creştin subliniază unitatea fiinţei umane, sufletul şi trupul luate laolaltă. În Biblie aceasta semnifică mult mai mult decât sentimentele şi emoţiile (care, în ansamblu, se găsesc localizate mai jos, în pântece, măruntaie şi în intestine). Atât în Vechiul cât şi în Noul Testament, inima e considerată a fi centrul acţiunilor cu caracter moral, locul unde sălăşluieşte inteligenţa şi înţelepciunea. Ea reprezintă centrul spiritual al individului în totalitatea sa, acolo unde ne regăsim propria armonie şi, în acelaşi timp, cunoaştem îndurarea divină, în cuvintele apostolului Pavel: „Dumnezeu ne-a trimes *în inimă* Duhul Fiului Său“ (Galateni 4:6).

Deşi în multe dintre textele creştine greceşti lipseşte bogăţia de sensuri specifice iudaismului, sunt şi situaţii în care inimii i se conferă întreaga valoare biblică (Guillaumont, 1952, p. 2281). Un exemplu demn de notat se întâlneşte în *Omiliile* atribuite sfântului Macarie, un text de la sfârşitul sec. al IV-lea, scris în greceşte, deşi sirian în fond. Aici inima este văzută ca simbol unificator al calităţii de a fi persoană:

> Inima cârmuieşte şi domneşte peste întregul trup fizic; şi atunci când îndurarea va pune stăpânire pe păşunile inimii, ea va domni peste toate mădularele şi peste toate gândurile. Căci acolo, în inimă se află mintea, cu toate gândurile sufletului şi toate speranţele acestuia; şi astfel îndurarea pătrunde în toate mădularele trupului...În inimă sunt genuni fără fund...Inima e casa lui Hristos: acolo Hristos Împăratul vine să-şi afle odihna, alături de îngeri şi de duhurile sfinţilor, şi El sălăşluieşte acolo, păşind înăuntru şi întemeind împărăţia Sa. (*Omilii*, XV, p. 20, 32-3)

Pentru Macarie, deci, inima devine punctul de convergenţă şi de interacţiune din interiorul fiinţei umane, văzută în totalitatea ei. E mijlocul prin care îndurarea pătrunde în trupul nostru şi, în acelaşi timp, e locul unde sălăşluieşte mintea. Macarie nu postulează existenţa unei discordanţe între cap şi inimă dar, similar conversaţiei dintre C.G. Jung şi indianul american Ochwiay Biano, el opinează că noi gândim cu inima (Jung, 1967, p. 276). „În inimă sunt genuni fără fund“, şi adevărata ei dimensiune se ascunde privirilor noastre: ea coboară până în sfera inconştientului, devenind zona în care gândurile şi dorinţele nerostite stau la pândă în întuneric; şi în acelaşi timp urcă spre infinitatea lui Dumnezeu.

Folosind termenul de inimă în acest sens iudaic atotcuprinzător, sfântul Ioan Scărarul scrie următoarele: „Am plâns cu toată inima mea – adică, cu trupul, cu sufletul şi cu spiritul meu“ (J. Climacus, 1982, p. 281). Când autorii bizantini de mai târziu fac referire la „rugăciunea inimii“, „descoperirea locului inimii“, „pătrunderea în inimă“, ei percep în termenul „inimă“ sensuri similare. „Rugăciunea inimii“ nu reprezintă doar o rugăciune a „sufletului", ci rugăciunea întregii persoane, trupul inclusiv – nu doar rugăciunea rostită prin intermediul eforturilor umane, ci rugăciunea pe care Duhul Sfânt o rosteşte înăuntru fiinţei umane. De aceea, „a pătrunde în" sau „a descoperi" inima semnifică reintegrarea totală a fiinţei umane în Dumnezeu.

Inima este, în acest fel, miezul ascuns al eului, *temenos* sau altarul interior. Este locul tainic unde are loc întâlnirea dintre trup şi suflet, dintre suflet şi spirit, dintre inconştient şi conştient, dintre creat şi necreat. Aici avem, cu siguranţă, de a face cu un simbol potrivit, în vederea formulării unei antropologii holiste. În această spiritualitate a inimii, trupul dobândeşte adevărata sa importanţă religioasă.

MATERIALITATEA SERVICIULUI DIVIN

„Creştinismul este o religie liturgică", spune Georges Florovsky (1893-1979). „Pe primul loc se află serviciul divin, doctrina şi disciplina trec pe locul doi." Atunci însă, cum reuşeşte creştinismul grec să exprime în cadrul slujbei doctrina sa vizavi de trup? Cum ne folosim de propria existenţă fizică atunci când ne închinăm?

(1) În primul rând trupul participă la slujbă prin intermediul unei game largi de *acţiuni simbolice*. Creştinii răsăriteni stau cu faţa spre răsărit; îşi fac semnul crucii (frecvenţa semnului crucii este mult mai mare la creştinii lumii ortodoxe decât la creştinii occidentali); fac plecăciuni adânci şi uneori se prosternează până la pământ.

(2) Trupul este şi el implicat în viaţa spirituală prin intermediul *postului şi al abstinenţei*, care până în zilele noastre continuă să joace un rol important în experienţa zilnică a creştinilor răsăriteni. În mai toate săptămânile anului, zilele de miercuri şi vineri sunt zile de post; mai există apoi un post de şapte săptămâni înainte de Paşti, un altul de patruzeci de zile înainte de Crăciun, precum şi alte două perioade mai scurte în timpul verii. În principiu, „a posti" înseamnă abstinenţă în ceea ce priveşte consumul de carne, ouă, produse lactate (lapte, unt şi brânză), chiar peşte, vin şi ulei de măsline în unele zile; dar, în zilele noastre, există o oarecare flexibilitate în aplicarea acestor reguli, îndeosebi în rândul creştinilor ortodocşi din Occident. Cuplurilor căsătorite li se cere să nu întreţină relaţii sexuale în noaptea dinainte unei zile de post şi în timpul postului mai îndelungat; dar şi în ceea ce priveşte aplicarea acestei norme se poate vorbi despre flexibilitate. Postul nu se prescrie din motivul că s-ar săvârşi un păcat în cazul consumului anumitor alimente (sau al întreţinerii de raporturi sexuale în viaţa conjugală). Rostul postului este de a sacraliza actul mâncatului, în aşa fel încât acesta să devină

expresia recunoştinţei arătate Domnului pentru hrana dăruită, precum şi un mijloc de realizare a comuniunii cu ceilalţi oameni, în loc de a fi doar actul egoist de satisfacere al unor necesităţi fizice. În mod asemănător, abstinenţa cuplurilor căsătorite nu are în vedere reprimarea, ci purificarea sexualităţii.

(3) Două dintre principalele simboluri sacre creştine, sau „taine" („mistere" – cum se numesc ele în greceşte) *botezul şi Euharistia*, presupun în mod vădit participarea directă a trupului. La botezul lor, oamenii sunt afundaţi în apă, iar cu ocazia tainei Euharistiei ei vor gusta pâine şi vin. În ambele cazuri Biserica Ortodoxă caută să păstreze neştirbită existenţa fizică a semnelor sacramentale. Cu excepţia cazurilor speciale, botezul se face prin afundare. Nu este suficientă doar turnarea unei cantităţi mici de apă peste fruntea celui care urmează a fi botezat, ci apa trebuie să acopere întregul corp – o afundare simbolică, „o înmuiere excesiv de zeloasă", pentru a-l cita pe Philip Larkin. În mod asemănător, pentru taina Euharistiei, Biserica Ortodoxă nu foloseşte hostii, ci pâine dospită, similar celei consumate zilnic în gospodărie.

„Cei care primesc Euharistia cu credinţă devin sacri în trup şi suflet", afirmă Clement al Alexandriei (*The Pedagogue*, II, 2 (20,1): mâncatul cuminecăturii, ca act fizic, transformă şi sfinţeşte trupul. Dacă în cazul hranei obişnuite, alimentele devin trupul celui care le-a consumat – peştele, pâinea şi laptele devin carnea şi sângele fiinţei umane – aici se produce reversul: devenim ceea ce mâncăm şi prin intermediul sfintei cuminecături, trupurile noastre devin mădularele trupului lui Hristos. Astfel, într-un imn de mulţumire adresat lui Hristos după luarea cuminecăturii, Simeon Noul Teolog scrie următoarele:

> Trupul meu, această locuinţă pângărită, supus desfrâului,
> A fost reunit cu preasfântul Tău trup
> Şi sângele meu s-a reunit cu sângele Tău.
> Ştiu c-am fost reunit şi cu natura Ta divină
> Şi-am devenit preasfântul Tău trup,
> Un mădular luminos, sacru, slăvit şi neprefăcut...
> Pe deplin ruşinat şi şovăitor, nu ştiu
> Să şed şi ce să ating,
> Unde să-mi odihnesc aceste mădulare care-au devenit ale Tale,
> La care lucrări sau acţiuni să folosesc
> Aceste mădulare înfiorătoare şi dumnezeieşti (*Hymns*, II, 11-29)

(4) *Mirungerea* trupului cu Sfântul Mir este frecventă în Răsăritul creştin. Uleiul de măsline nu este doar un ingredient obişnuit în bucătăria creştinilor greci, ci şi un element acceptat în cadrul serviciului divin. La botez are loc o primă ungere cu ulei de măsline obişnuit, care precede taina botezului, iar apoi, după afundare, se face miruirea cu un untdelemn special, sfinţit (ce conţine substanţe aromate) cunoscut sub

numele de *mir* sau untdelemn sfinţit; taina „mirungerii", cum se numeşte, corespunde „confirmării" occidentale. La ungerea cu Sfântul Mir se face semnul Crucii pe frunte, ochi, nări, buze, urechi, piept, mâini şi picioare: deci întregul trup e implicat în taina mirungerii. Bolnavii sunt unşi cu untdelemn sfinţit în cadrul tainei maslului, în greceşte *evhelaion* sau „binecuvântarea untdelemnului". În timpul ungerii, preotul se roagă pentru „tămăduirea sufletului şi a trupului", aceasta însemnând un punct de vedere holist: nu există o delimitare clară între suferinţa trupească şi cea sufletească, deci tămăduirea este simultană. Astfel se consideră că *evhelaion* aduce nu doar vindecarea suferinţelor trupului (dacă aceasta este voinţa Domnului) ci şi iertarea păcatelor. În mod frecvent mirungerea face parte din slujba de Vecernie de sâmbătă seara, sau din ajunul sărbătorilor religioase, în special în cadrul tradiţiei ruse; miruirea pelerinilor se face cu untdelemn din candela aprinsă la racla ce adăposteşte moaştele unui sfânt.

(5) Un alt gest sacramental care presupune participarea trupului este cel al *punerii mâinilor* (*hirotonia*). Acest lucru se petrece atât cu ocazia hirotonosirii cât şi a spovedaniei conform ritului ortodox. În practica străveche, pentru a exprima transferul păcatului cu ocazia spovedaniei, penitentul atingea cu mâna ceafa preotului; în zilele noastre însă, darul lui Hristos de a ierta păcatele este simbolizat de inversarea gestului, preotul aşezând mai întâi patrafirul şi apoi mâna pe capul penitentului (Hausherr, 1990, xxxv).

(6) La *înmormântare* sicriul este lăsat descoperit pentru ca toţi cei prezenţi să-l sărute pentru ultima oară pe răposat. Această ceremonie este menţionată deja în jurul anului 500 de către Dionisie Areopagitul (*The Ecclesiastical Hierarchy*, VII, 2). Trupul răposatului devine obiect al dragostei, nu al aversiunii. În mod normal, în Biserica Ortodoxă se interzice incinerarea, din aceleaşi motive ca şi în iudaism: din respect faţă de trupul fizic şi datorită credinţei în învierea acestuia.

Toate cele cinci simţuri participă astfel la serviciul divin: nu doar văzul şi auzul, dar şi gustul (cu ocazia cuminecăturii), pipăitul (prin ungerea cu Sfântul Mir, prin punerea mâinilor, prin sărutul dat celui răposat, prin sărutarea sfintelor icoane în biserică şi acasă) şi chiar mirosul (prin substanţele aromate din componenţa mirului şi prin arderea tămâii atât în biserică cât şi acasă).

(7) Există o „taină" la care trupul joacă un rol cu totul şi cu totul deosebit, şi aceasta este taina *cununiei*. În alte situaţii, „obiectul" uneia sau alteia dintre taine îl poate reprezenta o substanţă – de exemplu, apă, pâine, vin sau untdelemn – care este binecuvântată sau sfinţită şi apoi aplicată pe, sau consumată de către trupul participanţilor la serviciul divin. În schimb, în cazul tainei cununiei, obiectul sacramental care

primeşte binecuvântarea lui Dumnezeu este însuşi trupul bărbatului şi al femeii care urmează să fie căsătoriţi.

Atitudinea părinţilor ortodoxiei de tradiţie greacă vizavi de instituţia căsătoriei, cum s-a arătat deja, a fost adeseori marcată de rezerve. Căsătoria este considerată a fi inferioară celibatului, iar uneori asociată chiar cu starea de cădere. Chiar dacă este văzută ca o stare predestinată de către Dumnezeu şi binecuvântată de către biserică, căsătoria tinde să fie văzută cu precădere în termeni fiziologici. Se consideră că raporturile sexuale întreţinute în cadrul căsătoriei se justifică atunci când este vorba de procreare, dar nu sunt, de regulă, recomandate ca mod de exprimare reciprocă a dragostei în interiorul cuplului. Această subliniere a laturii fiziologice derivă probabil de la stoici şi se manifestă deja la mijlocul secolului al II-lea. „Nu ne căsătorim decât pentru a ne creşte copii", spune Iustin Martirul (dec. c. 165); altminteri ne abţinem de la căsătorie şi respectăm cu stricteţe celibatul" (*First Apology*, 29; Richardson, 1953, p. 260). Nu este deloc uşor să găsim în creştinismul grec o afirmaţie similară celei din *Zoharul* iudaic: „Plăcerea coabitării într-o fiinţă unică, religioasă, dând bucurie şi Prezenţei Divine (*şehina*)" (Scholem, 1963, p. 35). Punctul de vedere al lui Grigorie Palamas (1296-1359) diferă însă foarte mult de cele de mai sus: „Plăcerea de a procrea copii în interiorul cadrului legal al căsătoriei *nu* ar trebui deloc supranumită dar divin de la Dumnezeu, deoarece este carnală, este darul naturii şi nu al îndurării, în ciuda faptului că a fost creată de către Dumnezeu" (*Triads*, I, i, 22).

De aceea, în mod surprinzător, în serviciul divin nu vom găsi nici un fel de referinţă negativă în problema căsătoriei şi a sexualităţii, atunci când este vorba despre prima căsătorie (Evdokimov, 1985, p. 130-48). Nicăieri nu se insinuează că celibatul este superior căsătoriei, sau că aceasta din urmă trebuie văzută ca remediu împotriva păcatului, un mijloc de ne controla impulsurile nesupuse (acest lucru este, totuşi, specificat într-un serviciu divin special destinat celei de-a doua căsătorii în urma unui divorţ). Doar două motive sunt invocate în sprijinul căsătoriei şi amândouă au un caracter pozitiv: creşterea copiilor şi dragostea dintre soţi. Sexualitatea nu este văzută doar din punct de vedere fiziologic, ci şi în termenii unor relaţii personale. Se spun rugăciuni pentru darul „de a avea copii", „fructul pântecelui", dar rugăciunile vorbesc cu aceeaşi forţă despre „dragostea reciprocă din interiorul acestei robii a bunei înţelegeri", „o robie a sentimentului ce nu poate fi frântă". Nu se încearcă deloc să se arate care dintre aceste motive reprezintă ţelul principal al instituţiei căsătoriei, ci, din contră, cele două motive sunt menţionate laolaltă. Adoptând un punct de vedere holist, serviciul divin vorbeşte despre „armonia dintre *suflet şi trup*".

În vederea evaluării atitudinii creştinismului răsăritean vizavi de rolul trupului în căsătorie, va trebui să acordăm o atenţie deosebită textului slujbei de cununie. Pentru fiecare individ care l-a citit pe Grigorie de Nyssa sau pe Maxim Mărturisitorul, trebuie să existe cel puţin o mie care să fi ascultat rugăciunile slujbei de cununie, nu doar o dată ci în repetate rânduri. În ceea ce priveşte modelarea minţii ortodocşilor, rugăciunile acestea au jucat un rol incomparabil mai mare decât autorii individuali, oricât de remarcabili ar fi fost aceştia.

(8) Trupul joacă un rol nu doar în ceremonialul liturgic, ci şi în *rugăciunea personală*. Acest lucru se observă îndeosebi în aşa-zisa „metodă fizică“ utilizată de către părinţii isihaşti bizantini (persoane care caută *hesychia* sau linişte şi concentrare interioară). În Răsăritul creştin repetarea frecventă a unei invocaţii scurte, cunoscută sub numele de „rugăciunea lui Iisus“, a devenit un obicei începând din secolul al V-lea. Adeseori ea constă din cuvintele „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine“, dar există şi o serie de variante ale acesteia. În izvoarele copte datând din secolele VII şi VIII această invocaţie este strâns legată de ritmul respiraţiei (Guillaumont, 1974, p. 66-71). Este foarte posibil ca, în tradiţia greacă din aceeaşi perioadă, sfântul Ioan Scărarul şi Isihie Sinaitul să facă aluzie la o practică similară (J. Climacus, 1982, p. 48-50), dar prima descriere clară a „metodei fizice“ apare de abia la autorii greci din secolele XIII şi XIV, printre cei mai importanţi fiind Nichifor din Singurătate, Grigorie Sinaitul şi Grigorie Palamas (Meyendorff, 1964, p. 134-56; 1974, p. 55-63).

În forma sa perfecţionată, „metoda fizică“ prezintă trei aspecte:

(i) Se recomandă o anumită poziţie a corpului: isihastul şade pe un scaun jos (în contrast cu poziţia obişnuită -- în picioare -- folosită de regulă la rugăciune în creştinismul răsăritean), cu capul aplecat înainte şi bărbia în piept. Această poziţie diferă de poziţia „lotus“ din yoga, în care spatele trebuie ţinut drept. Ca precedent de ordin biblic, isihaştii bizantini îl dau ca exemplu pe prorocul Ilie, care atunci când se ruga se aşeza „cu faţa între genunchi“ (1 Regi 18:42).

(ii) Se reglează *respiraţia*: se încetineşte ritmul şi în acelaşi timp se coordonează cu rugăciunea lui Iisus. În practica ortodoxă modernă, primele cuvinte „Doamne Iisuse Hristoase“ se rostesc o dată cu inspirarea aerului, iar restul rugăciunii -- adeseori adăugând cuvântul „păcătosul“ la sfârşit -- o dată cu expirarea aerului. Într-un text rusesc din secolul al XIX-lea, *Calea pelerinului*, invocaţia este legată şi de ritmul cardiac (French 1954, p. 19-20, 102) dar în izvoarele greceşti nu se menţionează nimic în legătură cu această practică, iar ortodoxia contemporană o dezaprobă, în general, considerând-o ca fiind dăunătoare.

(iii) Simultan cu controlul respirației, isihastul practică *cercetarea interioară*, căutând locul inimii. În viziunea lui Nichifor din Singurătate: să-și imagineze aerul pătrunzând prin nări, trecând apoi prin plămâni și ajungând în cele din urmă la inimă; în același timp, isihastul trebuie să acționeze în așa fel ca *nous*-ul sau mintea sa să coboare o dată cu respirația, pentru ca mintea și inima să poată fi unite. I se interzice acestuia, însă, să extindă cercetarea la zonele aflate mai jos de inimă. Există asemănări aici cu tehnicile yoga și cele sufiste. În mod cât se poate de limpede termenul „inimă" este folosit în acest context atât în sens literal cât și simbolic: acesta reprezintă atât organul fizic cât și centrul spiritual al întregii ființe umane.

Deci, avem de a face aici cu o tradiție care încearcă să atribuie trupului valoare totală. Departe de a fi doar un simplu obstacol sau motiv de distragere a atenției, dacă este disciplinat în mod corespunzător, trupul poate fi de un util ajutor. Apărând această tehnică, Grigorie Palamas subliniază cu deosebită atenție că ea nu reprezintă esența rugăciunii interioare, ci doar un accesoriu util destinat în principal „începătorilor". În același timp însă, el consideră că la baza acestei tehnici se află bine-întemeiata dogmă biblică despre persoană ca unitate indivizibilă. „Prin poziția noastră exterioară ne instruim să fim atenți în interior", scrie acesta (*Triads*, I, ii, 10): exteriorul influențează interiorul, iar trupul prezintă capacități dinamice ce pot fi utilizate în mod creator în rugăciune.

În ceea ce privește viziunea sa față de trup (în ciuda comentariului său vizavi de căsătorie, mai sus prezentat), Grigorie Palamas adoptă o poziție preponderent lipsită de rezerve, nu doar în acțiunea sa de apărare a metodei fizice, ci și în întreaga sa teologie. Urmându-l pe Irineu, acesta susține că în imaginea lui Dumnezeu a fost creată nu doar mintea sau sufletul, ci întreaga ființă umană, inclusiv trupul. În acest sens, în semn de aprobare, el citează cuvintele lui Maxim Mărturisitorul: „Trupul este divinizat laolaltă cu sufletul" (*Triads*, I, iii, 37). „Și partea carnală e transformată", scrie acesta (fără a folosi aici termenul *sarx*, în sensul dat de către apostolul Pavel). „Aceasta este înălțată o dată cu sufletul, și laolaltă cu acesta se bucură de comuniunea cu Dumnezeu, devenind tărâmul și sălașul acestuia" (*Triads*, I, ii, 9). Trupul este direct implicat în imaginea lui Dumnezeu. Cu ocazia schimbării la față a lui Hristos pe muntele Tabor, apostolilor le este dat să vadă cu proprii ochi lumina necreată a naturii divine, iar la cea de a doua venire a Domnului le va fi dat și celor drepți să vadă strălucirea nemuritoare a lui Hristos prin intermediul ochilor trupurilor înviate. Și în lumea aceasta trupurile sfinților iradiază uneori aceeași lumină divină, în care Iisus Hristos s-a înfățișat discipolilor săi pe muntele Tabor. „Dacă în veacul ce va să vie", spune Palamas, „trupul va fi părtaș, laolaltă cu sufletul, la binecuvântările inefabile, atunci, bineînţeles, va trebui, pe cât posibil, să fie părtaş la ele aici şi acum" (*The Tome of the Holy Mountain*, 6).

Mai devreme am consemnat existenţa în primele veacuri ale creştinismului grec a două atitudini contradictorii vizavi de trupul uman: viziunea platoniciană a lui Origen, care, fără a fi dualistă, marginalizează trupul, iar apoi antropologia biblică a lui Irineu, care proclamă caracterul unitar al calităţii de a fi persoană. Trebuie remarcat faptul că, după ce a traversat unsprezece secole şi a ajuns la Palamas, viziunea care s-a impus în cele din urmă este mai degrabă biblică decât platoniciană, mai degrabă irineană decât origenă. În acea dublă moştenire ai cărei beneficiari au fost creştinii greci, în cele din urmă elementul biblic s-a dovedit a fi mai influent. Ierusalimul învinge Atena. „Restabilirea misterului", se spune, „depinde de reintegrarea de către noi a trupului, cu ritmurile şi cu visele sale, cu căile pe care se poate face cunoaşterea lui" (Taylor. 1972, p. 5). Răsăritul creştin este întrutotul de acord cu această pretenţie. „Sunt legat de el pentru totdeauna", spune Sf. Ioan Scărarul. Dar asta nu reprezintă necazul nostru, ci şansa noastră.

BIBLIOGRAFIE

Afanasieff, N. (1963), „The Church which presides in love', apărut în J. Meyendorff şi alţii (ed.) *The Primacy of Peter*, Londra: 57-110.

Athanasius (1980), *The Life of Antony*, trad. R. C. Gregg, The Classics of Western Spirituality, New York.

Bloom, Metropolitan A. (1967), „Body and Matter in Spiritual Life', apărut în A. M. Allchin, *Sacrament and Image:Essays in the Christians Understanding of Man*, London: 33-41.

Brown, P. (1989), *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Londra. (1990), „Bodies and Minds: Sexuality and Renunciation in Early Christianity', apărut în D. M. Halperin, J. J. Winkler, şi F. I. Zeitlin (ed.), *Before Sexuality:The Construction of Erotic Experience in the Ancient World*, Princeton: 479-95.

Clement of Alexandria (1960-70), *The Pedagogue*, apărut în H.-I. Marrou şi alţii (ed.), *Sources chrétiennes*, 70. 108, 158, Paris.

Climacus. John (1982), *The Ladder of Divine Ascent*, trad. C. Liubheid şi N. Russell, The Classics of Western Spirituality, New York.

Dionysius the Areopagite („Pseudo-Dionysius') (1987), *The Complete Works*, trad. C. Liubheid şi P. Rorem. The Classics of Western Spirituality, New York.

Douglas, M. (1966). *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Londra. (1973), *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, ed. a 2-a, Londra.

Evdokimov, P. (1985), *The Sacrament of Love*, New York.

Florovsky, G. (1934), „*Sobornost*: The Catholicity', apărut în E. L. Mascall, *The Church of God: An Anglo-Russian Symposium*, Londra: 53-74.

French, R. M. (trad.) (1954), *The Way of a Pilgrim*, Londra.

Gregory Palamas (1959),*Triads in Defence of the Holy Hesychasts*, J. Meyendorff (ed.), Louvain. (1966), *The Tome of the Holy Mountain*, apărut în P. Christou şi alţii (ed.), *Writings of Gregory Palamas*, vol.2, Thessalonica: 567-78.

Guillaumont, A. (1952), „Le "cœur" chez les spirituels grecs à l'époque ancienne', *Dictionnaire de Spiritualité*, ii, Paris: 2281-8.

(1974), „The Jesus Prayer among the Monks of Egypt', *Eastern Churches Review* 6:1, 66-71.

Gundry, R. H. (1976), *Sōma in Biblical Theology: with Emphasis on Pauline Anthropology*, Cambridge.

Hausherr, I. (1990), *Spiritual Direction in the Christian East*, prefaţată de K. Ware, Ciostercian Studies Series 116, Kalamazoo.

Irenaeus (1965-82), *Against the Heresies*, A. Rousseau, L. Doutreleau şi C. Mercier, *Sources chrétiennes*, 100, 152-3, 210-11, 263-4, 193-4, Paris.

Jung, C. G. (1967), *Memories, Dreams, Reflections*, Fontana Library, Londra.

Macarius (1921), *Homilies*, trad. A. J. Mason, Londra.

Meyendorff, J. (1964), *A Study of Gregory Palamas*, Londra. (1974), *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, New York.

Nellas, P. (1987), *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*, New York.

Origen (1953), *Against Celsus*, trad. H. Chadwick, Cambridge. (1936) *On First Principles*, trad. G. W. Butterworth, London.

Oulton, J. E. L., şi Chadwick, H. (editori) (1954), *Alexandrian Christianity*, The Library of Christian Classics, vol. 2, Londra.

Pagels, E. (1990), *Adam and Eve, and the Serpent, London*: Penguin Books.

Pettersen, A. (1989), „Athanasius' Presentation of Antony of the Desert's Admiration for his Body', în E. A. Livingstone (ed.) *Studia Patristica* 21, 438-47. (1990), *Athanasius and the Human Body*, Bristol.

Philo (1929), *Allegorical Interpretation of the Laws*, F. H. Colson şi G. H. Whitaker, Loeb Classical Library, vol. 1, Londra.

Philo (1932), *The Migration of Abraham*, F. H. Colson şi G. H. Whitaker (editori), Loeb Classical Library, vol. 4, Londra.

Porphyry (1966), *Life of Plotinus*, A. H. Armstrong (ed.), *Plotinus*, Loeb Classical Library, vol. 1, Londra.

Price, R. M. (1990), „The Distinctiveness of Early Christian Sexual Ethics", *Heythrop Journal* 31,257-76.

Richardson, C. C. (ed.) (1953), *Early Christian Fathers*, The Library of Christian Classics, vol. 1, Londra.

Robinson, J. A. T. (1952), *The Body. A Study in Pauline Theology*, Londra.

Rouselle, A. (1988), *Porneia: On Desire and the Body in Antiquity*, Oxford.

Scholem, G. C. (ed.) (1963), *Zohar: The Book of Splendor. Basic Readings from the Kabbalah*, New York: Schocken Books.

Sherrard, P. (1976), *Christianity and Eros*, Londra.

Symeon the New Theologian (1969-73), *Hymns*, J. Koder (ed.), *Sources chrétiennes*, 156, 174, 196, Paris.

Taylor, J. V. (1972), *The Go-Between God. The Holy Spirit and the Christian Mission*, Londra.

Tertullian, (1960), *On the Resurrection*, E. Evans (ed.), Londra.

Thunberg, L. (1965), *Microcosm and Mediator: the Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund.

Wallace-Hadrill, D. S, (1968), *The Greek Patristic View of Nature*, Manchester: 40-65.

Ward, Sister B. (trad.) (1975), *The Wisdom of the Desert Fathers: Apophthegmata Patrum from the Anonymous Series*, Oxford: Fairacres Publication 48.

Ward, Sister B. şi Russell, N. (trad.) (1980), *The Lives of the Desert Fathers: the Historia Monarchorum in Aegypto*, Londra/Oxford.

Ware, K. (1967), „The Transfiguration of the Body', în A. M. Allchin, *Sacrament and Image: Essays in the Christian Understanding of Man*, Londra: 17-32. (1987), „The Unity of the Human Person according to the Greek Fathers', apărut în A. Peacocke şi G. Gillett (editori), *Persons and Personality: A Contemporary Enquiry*, Oxford: 197-206.

Zizioulas, Metropolitan J. (1985), *Being as Communism: Studies in Personhood and the Church*, New York.

CAPITOLUL 7

Trupul în creştinismul catolic din Occident

ANDREW LOUTH

O cercetare asupra semnificaţiei trupului în cadrul creştinismului occidental înainte de Reformă nu înseamnă studiul atent al unei tradiţii înrădăcinate, ci mai degrabă încercarea de a schiţa o serie de tentative de localizare şi evaluare a trupului fizic într-o societate care rareori atingea momente de acalmie, fiind permanent supusă la tot felul de presiuni. În acelaşi timp, înseamnă abordarea unor puncte de vedere cu privire la trup, care pleacă de la presupuneri atât de diferite de ale noastre, încât foarte adesea ne putem întreba dacă există o reală continuitate în această societate între înţelegerea trupului fizic şi căile prin care ne raportăm la acesta.

Creştinismul catolic occidental nu şi-a făcut apariţia într-o stare de vid, dar nici pe fundalul Noului Testament sau al tradiţiei iudaice a Vechiului Testament. Originile creştinismului catolic occidental se găsesc în creştinismul lumii mediteraneene, cu precădere grec în limbaj şi în gândire: de abia spre sfârşitul secolului al XIV-lea se începe utilizarea epitetului „occidental" (şi „latin") în oricare din sensurile sale pozitive. Este bine, deci, să începem prin a schiţa acele trăsături care sunt necesare unei corecte înţelegeri a ceea ce avea să fie ulterior catalogat drept „occidental".

Este cât se poate de util ca, în vederea îndeplinirii acestui scop, să aruncăm o scurtă privire asupra înţelegerii persoanei umane, nu în lucrările unuia sau altuia dintre primii autori creştini, ci în lucrarea intitulată *Timaios*, dialogul cosmologic al lui Platon, unul dintre cei mai mari şi influenţi dintre filozofii clasici greci. Şi asta nu atât pentru motivul că *Timaios* a exercitat o influenţă enormă asupra înţelegerii, mai târziu, a persoanei umane (deşi într-adevăr a exercitat-o, fiind de fapt singurul dialog platonician disponibil în latină, iar apoi, parţial, asupra evului mediu occidental), ci pentru că antropologia şi cosmologia prezentate în acest dialog s-au dovedit a fi *tipice* pentru teoriile cu privire la trup din perioada târzie a antichităţii. Iată care sunt aceste presupuneri, atât de diferite de ale noastre.

Pentru scopurile urmărite de către noi, două din trăsăturile dialogului *Timeu* sunt importante. Înainte de toate, cosmosul este înţeles prin analogie cu persoana umană, sau invers – şi aceasta a fost viziunea lui Platon – persoana umană este o copie, o reflectare, o imagine a cosmosului, care la rândul său este o fiinţă vie înzestrată cu suflet şi raţiune (ζον ἕ μψυχον ἕ ννουν: *Tim*. 30B). Cosmosul este văzut sub forma unui trup mare, în timp ce fiinţa umană este un trup mic: ambele îşi datorează viaţa şi forma sufletului şi raţiunii care rezidă în ele. Astfel trupul uman este văzut pe fundalul cosmosului: este parte a acestuia şi în acelaşi timp rezumare a întregului (întregul – τὸ πᾶ ν – cum Platon obişnuieşte să denumească cosmosul). În acest sens, a vorbi despre trupul uman (ca întreg instruit de către raţiune şi nu ca o simplă bucată de materie: care n-ar fi altceva decât un trup neînsufleţit) înseamnă a vorbi despre ceva analog cosmosului, cheia înţelegerii cosmosului însuşi. Cealaltă trăsătură a dialogului *Timeu*, care merită a fi evidenţiată, este întocmai descrierea trupului uman ca atare, aşa cum apare în partea a treia a lucrării (69A-92C). Aici se afirmă că trupul dă expresie fizică sufletului, slujind tripla natură a acestuia ca: raţiune, energie psihologică (θυμός) şi dorinţă (ἐ πιθυμία). Această expresie fizică se produce prin dispunerea celor patru elemente – focul, apa, aerul şi pământul – şi prin echilibrarea celor patru umori (χυμοί), deşi în dialogul lui Platon doctrina cu privire la acestea din urmă trece pe planul doi. Sănătatea depinde de echilibrul dintre elementele constitutive, un echilibru ce reflectă (şi afectează) adevăratul echilibru care are trebui să existe între cele trei părţi ale sufletului (un echilibru numit dreptate, δικαιοσύ νη, în *Republica*: IV. 441E – 442B) şi, de asemenea, echilibrul care există în cosmos: sănătatea se obţine „prin imitarea formei Universului" (88C). Concepţia conform căreia trupul este un organism, a cărui sănătate depinde de un echilibru de forţe precum: flegma, sângele şi altele asemănătoare, permite o înţelegere mai accesibilă a trupului, decât în termenii medicinii moderne. În antichitate şi în evul mediu oamenii au reuşit să facă uz de propria percepere a complexităţii trupului, mai mult decât suntem noi în stare astăzi, în cazul unei perceperi mult mai exacte devenite între timp un domeniu specializat. De exemplu, activitatea sexuală nu a fost percepută doar ca o chestiune interpersonală, în care se reflectau energiile cosmosului. După cum afirmă Peter Brown, trupurile bărbaţilor şi femeilor din perioada târzie a antichităţii, „erau ca nişte universuri mici şi aprinse, prin ale căror inimi, creiere şi artere pulsa aceeaşi căldură şi vitalitate care radiază în aştri".[1]

---

[1] Brown. 1988. p. 17.

Creştinii au exprimat propria percepere a persoanei umane în contextul tipului de presupunere pentru care *Timeu* serveşte drept martor. Vreau să atrag atenţia asupra două căi – una practică şi alta teoretică – prin intermediul cărora s-a reuşit exprimarea perceperii „cosmice" a persoanei umane (şi a trupului uman). Prima, cea practică, se referă la poziţia pe care trupul uman o adoptă în momentul rugăciunii. Platon interpretase deja poziţia verticală a omului ca având semnificaţie „cosmică": noţiune care devenise deja truism. El susţine că sufletul raţional îşi are „sălaşul în partea de sus a trupului nostru" şi că acesta „văzând că nu suntem o plantă pământească ci una cerească, ne înalţă de la pământ la rubedeniile noastre din ceruri...căci prin detaşarea atât a capului cât şi a rădăcinilor noastre de zona de unde se trage esenţa sufletului nostru, puterea divină dă verticalitate trupului nostru".[2] Primii creştini au mers mai departe: la fel ca şi evreii (şi apoi musulmanii), aceştia au stabilit direcţia în care trebuie să privească cel care se roagă. Evreii s-au întors cu faţa spre Ierusalim (la fel cum musulmanii se întorc cu faţa spre Mecca), pe care l-au considerat a fi centrul lumii (idee păstrată în multe dintre hărţile medievale).[3] Creştinii, probabil în mod deliberat în opoziţie, s-au întors cu faţa spre răsărit, de unde răsare soarele şi de unde se aşteaptă venirea lui Mesia. Din perioada de dinainte de împăratul Constantin s-au păstrat trei tratate cu privire la rugăciune – ale lui Origen, Tertulian şi Ciprian – în care se stipulează că, în momentul rugăciunii, creştinii trebuie să stea în picioare, cu mâinile ridicate şi cu faţa spre răsărit, iar în cazul bărbaţilor, aceştia trebuie să aibă capul descoperit.[4] Origen pune un accent deosebit pe rugăciunea cu faţa spre răsărit simbolizând „sufletul care priveşte spre direcţia de unde răsare soarele" şi susţine, în acelaşi timp, că cel care se roagă trebuie să privească spre răsărit chiar dacă are în faţă un perete gol, deoarece orientarea încăperii este o chestiune pur convenţională (θέσει), de unde decurge ideea că de la natură (φύσει) răsăritul este mai important decât celelalte puncte cardinale.[5] Utilizarea deosebirii pe care stoicii o fac între θέσις şi φύσις este semnificativă prin faptul că ceea ce este natural face parte din structura cosmosului, pe când tot ce este convenţional ţine doar de preferinţa sau de şiretenia umană. Obiceiului de a sta în picioare în timpul rugăciunii (duminica şi de Rusalii) i s-a conferit autoritate canonică de către Conciliul Ecumenic I, ţinut la Niceea în 325 (canonul 20). Obiceiul de a sta cu faţa spre răsărit în momentul rugăciunii a influenţat apoi şi orientarea bisericilor (la fel cum şi sinagogile au fost orientate cu faţa spre Ierusalim) aşa cum reiese din cele mai timpurii izvoare.[6] Această preocupare pentru poziţia şi apoi orientarea trupului în momentul rugăciunii este o expresie practică a simţului pentru semnificaţia practică a trupului, precum şi pentru semnificaţia cosmică a mântuirii venită o•dată cu momentul învierii. Acest punct de vedere referitor la orientare reprezintă baza noţiunii de spaţiu sacramental în care are loc celebrarea liturgică a reconstituirii cosmosului.

---

[2] *Timaeus* 90AB; trad. De R. G. Bury, Loeb Classical Library, 1929, p. 245-7.

[3] Vezi Nebenzahl 1986.

[4] Origen, *De Oratione* 31f.; Tertulian, *De Oratione* 14, 17 (rugăciunea cu faţa spre răsărit este menţionată de către Tertulian în altă parte, vezi *Apologia* 16.10; cf. de asemenea 30.7); Cyprian, *De Oratione Dominica* 4ff.

[5] Origen, *De Oratione* 32.

Modul în care creştinii au înţeles cosmologia reprezintă cealaltă cale prin care aceştia au reuşit să exprime perceperea cosmică a persoanei umane. Platon, în al său *Timeu*, este agnostic în privinţa „obârşiei" cosmosului, aceasta situându-se dincolo de înţelegere, şi tot ce poate el să facă în acest sens, este să furnizeze o „poveste verosimilă" (εἰ κὼς μῦ θος: 29D). Gânditorii de mai târziu dat dovadă de mai multă încredere şi, începând cu secolul al II-lea d. Hr., perceperea de către aceştia a cosmogoniei fost marcată de teama de a vedea acest proces drept derivarea diversităţii din elementar şi singular. O atare depărtare de Fiinţa Unică a avut un caracter profund ambivalent. Pentru Plotin reprezintă, pe de-o parte, revărsarea generozităţii Fiinţei Unice, o demonstraţie de generozitate supraabundentă, iar, pe de altă parte, este un act de îndrăzneală (τόλμα), un act de separare (τόμη – Plotin profită de jocul de cuvinte permis de către greci), de separare de origine ce pare a fi greşeala primordială, păcatul originar, pe care reîntoarcerea sufletului la Fiinţa Unică îl va depăşi şi ierta. S-ar părea că lumea creştină a reuşit să separe aceste două motive antagonice, atribuind creaţiei revărsarea generozităţii şi căderii în păcatul originar – Dumnezeu a creat totul şi toate câte le-a făcut au fost bune, Adam însă a păcătuit producând astfel căderea – dar o analiză mai atentă ne indică că totul este mai complicat decât pare la prima vedere. Origen, de exemplu, şi-a imaginat existenţa unei stări primordiale a fiinţelor spirituale pure (poate, cu trupuri spirituale pure) meditând liber şi pe deplin asupra unităţii primordiale a lui Dumnezeu. Dar aceste fiinţe s-au îndepărtat de Dumnezeu şi, ca urmare, au căzut şi în căderea lor au devenit suflete şi au fost înzestrate cu trup (sau trup lumesc) şi aceste suflete căzute, împreună cu trupurile lor, alcătuiesc cosmosul.[7] Deci, crearea cosmosului *este* căderea sufletelor preexistente. Sau, altfel spus, avem de a face cu noţiunea dublei creaţii, sau a creaţiei în două etape: în prima etapă are loc crearea ființelor spirituale, modelate după chipul lui Dumnezeu, iar în a doua etapă are loc crearea cosmosului material al sufletelor întrupate, suflete ce au păcătuit, îndepărtându-se de Dumnezeu. Și una din trăsăturile acestui cosmos al sufletelor întrupate o constituie faptul că trupurile acestea prezintă semne ale diferențierii sexuale: o atare diferențiere, o atare manifestare a dualității (sau a diadei) este un semn al căderii creației fizice din starea de unitate primordială. Această noțiune a dublei creații nu-i aparține lui Origen, ci acesta o preia de la Filon, filozoful iudeu din Alexandria, contemporanul lui Iisus și al apostolului Pavel. Deși modul pedant în care Origen a prezentat această idee, inclusiv starea primordială a sufletelor veșnic preexistente, nu i s-a părut acceptabilă ortodoxiei creștine de mai târziu, noțiunea de dublă creație avea să exercite o influență profundă asupra creștinismului patristic grec și a celui bizantin. Aceasta se regăsește în opera mai multor autori din secolul al IV-lea, îndeosebi Grigorie de Nyssa și, poate mai puternic, în opera celui mai important dintre teologii bizantini, Maxim Mărturisitorul, care a trăit în sec. al VII-lea. Această învățătură despre dubla creație face distincție între prima creație, cea a ființelor spirituale după chipul lui Dumnezeu și apoi crearea ființelor umane, întrupate și diferențiate sexual. Pentru autorii ortodocși ambele etape au un caracter benefic (a doua creație nu se identifică cu căderea, ca în cazul lui Origen), dar chiar și așa, prima etapă este fundamental mai bună, deoarece a doua etapă, datorită faptului că este marcată de dualitate (cea dintre suflet și trup, dintre bărbat și femeie), conține în sine sămânța păcatului generată de separarea sexelor. Pentru Maxim Mărturisitorul, de exemplu, țelul vieții duse în spiritul principiilor creștine nu reprezintă doar biruirea păcatului și a efectelor distrugătoare ale acestuia asupra naturii omenești, ci și transcenderea dualității evidente din etapa celei de-a doua creații, inclusiv cea dintre bărbat și femeie (poate că nu este lipsit de importanță faptul că, într-un supliment la dialogul *Timeu*, Platon abordează problemele diferențierii sexuale, ale relațiilor sexuale și ale procreării: 90E-91D).

---

[6] Vezi Moreton 1982.

[7] cf., de exemplu, Origen, *De Principiis* 1.4.

Dar o atare învățătură despre dubla creație nu a fost doar o simplă chestiune de idei și teorii, ci a și exercitat o puternică influență asupra idealurilor de viață în spiritul principiilor creștine din perioada târzie a antichității. O trăsătură deosebit de frapantă a vieții creștinilor din acea perioadă o constituie enorma importanță a castității și celibatului. Nenumărate justificări ar putea fi furnizate în sprijinul unui atare ideal, iar Peter Brown definește marea varietate de strategii sociale care au contribuit la acest ideal al castității.[8] Apostolul Pavel preaslăvește celibatul sub pretextul că ne eliberează de cele lumeşti pentru a ne dedica întrutotul Domnului: persoana necăsătorită devine astfel devotată preocupărilor sale. Atare consideraţii sunt intensificate de perspectiva sfârşitului iminent al lumii (cf. 1 Corinteni 7:15-25). Se presupune că Iisus a avut în vedere ceva asemănător atunci când a spus „că sunt fameni, cari singuri s-au făcut fameni pentru Împărăţia cerurilor" (Matei 19:12). Dar atunci când Iisus li s-a adresat saduceilor cu cuvintele „căci cei ce vor învia din morţi, nici nu se vor însura, nici nu se vor mărita, ci vor fi ca îngerii în ceruri" (Marcu 12:25), cuvintele lui pot fi interpretate drept o justificare mai temeinică vizavi de celibat: celibatul anticipă învierea, care este o stare angelică, o stare care nu admite deosebirea între sexe şi, cu atât mai mult, căsătoria. Şi aici învăţătura despre dubla creaţie furnizează un puternic suport teoretic. Dacă starea celor care învie din morţi se situează dincolo de deosebirea dintre sexe, atunci avem de a face cu o situaţie similară celei legate de prima creaţie a omului: sfârşitul este identic cu începutul. Celibatul încearcă o întoarcere la starea primordială a omului. Justificarea escatologică a celibatului devine *proto*logică, acesta fiind explicat de însăşi starea primordială a omului. Şi aceasta devine, prompt şi fără dificultate, *onto*logică; se consideră că celibatul este ca o întoarcere la starea iniţială, *naturală*, omul devenind ceea ce este în străfundul fiinţei sale. Căderea omului a adus cu sine o stare a lucrurilor marcată de desfrâu şi moarte (φθορά şi θάνατος): căsătoria şi naşterea copiilor contribuie la menţinerea stării de stricăciune şi de moarte. Copiii se nasc pentru a muri, actul sexual implică desfrâu (ἄφθορος, curat – pentru a desemna fecioarele – este un termen rareori folosit în greaca clasică, dar foarte răspândit printre părinţii clasici greci): fecioara şi holteiul au părăsit astfel condiţia de cădere a omului şi caută să ajungă la condiţia primordială şi necoruptă a omului de dinainte de cădere. Se va remarca faptul că prima menţionare a iubirii fizice dintre Adam şi Eva e consemnată în textul biblic *după* alungarea lor din rai (Geneza 4:1). Aceasta nu face decât să confirme că de fapt căsătoria ţine de starea de cădere a omului: în grădina Edenului Adam şi Eva au fost un cuplu cast.

---

[8] Brown, 1988, *passim*.

Astfel de idei – mult prea succint schiţate aici – au fost deosebit de răspândite în perioada patristică şi de început a creştinismului, dar nu s-au limitat numai la aceste momente.[9] Deosebirea dintre sexe nu face parte din stare originară a omului; căsătoria şi naşterea copiilor sunt aspecte ale stării de cădere a omului. Condiţia originară a firii umane a depăşit deosebirea dintre sexe şi tocmai această condiţie umană originară este adeseori considerată ca fiind a *omului*, adică a bărbatului, astfel că Ieronim derivă cuvântul *virgo* din *vir*, bărbat (ca opus al femeii).[10] Uneori, în mod alternativ, s-a întrezărit şi o stare de bisexualitate primară.

---

[9] Vezi Bianchi 1985 şi îndeosebi articolul lui A. Guillaumont, care se ocupă aproape exclusiv de izvoarele ortodoxe: ibid., p. 83-98.

În aceste două căi (problema practică a poziţiei trupului în momentul rugăciunii şi înţelegerea teoretică a modului în care natura complexă a trupului şi, legat de aceasta, deosebirea dintre sexe nu reprezintă decât transformarea cosmosului în diversitate) putem vedea înţelegerea trupului din perspectivă creştină în context cosmic. Dar am ales tocmai aceste două trăsături, întrucât ambele reprezintă punctele în care Sf. Augustin s-a rupt de tradiţia creştină existentă şi de unde putem vorbi în mod categoric de începuturile unei tradiţii occidentale.

Atitudinea sa în privinţa poziţiei trupului în momentul rugăciunii reiese cât se poate de clar dintr-unul din răspunsurile pe care acesta le dă la începuturile episcopatului său preotului Simplicianus. A patra întrebare din cea de-a doua carte conţine comentarii referitoare la poziţia trupului potrivit 2 Regi 2:18, unde se spune că regele David se aşează în faţa lui Dumnezeu.[11] Sf. Augustin subliniază faptul că în Biblie sunt menţionate diferite poziţii ale trupului în momentul rugăciunii: în picioare, în genunchi, aşezat, ba chiar întins (cf. Ps. 6:7). Din acest motiv nu se stipulează nimic vizavi de poziţia adoptată de trup în momentul rugăciunii. Ceea ce trebuie să facem, când ne rugăm, este să adoptăm poziţia care sprijină cel mai bine dorinţa sufletului de rugăciune; dar, atunci când în noi se trezeşte această dorinţă de rugăciune, *appetitus orandi*, nu mai contează care este poziţia adoptată de către trup. Pentru Sf. Augustin importantă este starea interioară a individului: exteriorul este lipsit de importanţă, exceptând momentul în care acesta poate zădărnici sau favoriza starea interioară a cuiva. Referitor la accentul pus pe interioritate, Sf. Augustin a putut invoca sprijinul lui Dumnezeu (îndeosebi Matei 6:5f, sau poate mai semnificativ în acest sens, Marcu 7:20-3), dar şi acesta este în deplin acord cu importanţa interiorităţii, aşa cum apare în mintea lui Sf. Augustin, problemă în care a fost în mod substanţial influenţat de către Plotin.

Într-un alt loc, şi anume în omiliile sale din Predica de pe Munte, Sf. Augustin face următorul comentariu în legătură cu prima obligaţie, aceea de a sta cu faţa spre răsărit, impusă celui care se roagă la Dumnezeu. „Când ne rugăm", spune acesta, „ne întoarcem cu faţa spre răsărit, unde se află raiul" şi apoi continuă cu explicaţia că acest lucru are numai un caracter simbolic, deoarece Dumnezeu se află pretutindeni. Ca simbol material, acest lucru are valoare numai pentru oamenii simpli şi cei necultivați, care este mai bine să știe că Dumnezeu viețuiește în cer și nu pe pământ. Dar, continuă Sf. Augustin, când acești oameni află că sufletul este mai minunat decât un corp ceresc, ei vor ajunge să creadă mai degrabă că Dumnezeu sălășluiește în suflet, și nu pretutindeni. Când, mai departe, vor afla cât de mare este deosebirea dintre sufletele celor drepți și cele al păcătoșilor, ei vor crede că Dumnezeu sălășluiește în sufletul celui drept, întocmai ca în sfântul său templu: deci „acela care se roagă [Tatăl nostru carele ești în ceruri] rostește dorința ca Cel pe care îl invocă să sălășluiască în el".[12] Pentru Sf. Augustin, rugăciunea cu fața îndreptată spre răsărit este, în concluzie, un obicei al bisericii care, pentru oamenii simpli, exprimă într-un mod simbolic, ceea ce pentru cei mai credincioși nu prezintă nici un fel de legătură cu spațialul sau cu elementul fizic. Pentru Sf. Augustin importantă este forța interioară: importanța trupului, ca parte a realității ființei umane văzută ca o reflectare în miniatură a cosmosului, a slăbit în intensitate.

---

[10] Jerome, Ep. 49.2.

[11] Sf. Augustin, *Queaestiones ad Simplicianum* I I.4.

Însă Sf. Augustin se rupe în aceeași măsură și de înțelegerea teoretică a cosmosului, pe care am prezentat-o mai sus. Această teorie sau ideologie a acordat un sprijin deosebit de puternic idealului de castitate care a devenit foarte popular începând cu secolul al IV-lea. Și, deși propria convertire a lui Augustin la creștinism a reprezentat în același timp și convertire la castitate, tot Sf. Augustin a fost cel care a contestat în mod fundamental întreaga această mitologie a castității. Pentru început, Sf. Augustin a împărtășit și el această mitologie îmbrățișată de Ambrozie și Ieronim, pe care îi venera. În comentariul său la Geneză, îndreptat împotriva maniheiștilor, acesta susține că Adam și Eva au fost creați pentru a fi un cuplu cast: Eva trebuia să stea alături de Adam în proslăvirea lui Dumnezeu și să-i fie parteneră.[13] Treptat însă, poate ca reacție la insistența cu care Ieronim s-a lansat în apărarea castității,[14] Sf. Augustin respinge accentuarea excesivă a acesteia. Un început îl reprezintă tratatul său din 401, intitulat *de Bono conjugali*, ale cărui idei pot fi urmărite începând cu Comentariul său literal la Cartea Facerii și terminând cu matura și deosebit de influenta sa lucrare *de Civitate Dei*. Până la cartea a 9-a Comentariului său (terminat în jurul anului 410), Sf. Augustin abandonase punctul de vedere conform căruia Eva fusese creată pentru a fi partenera lui Adam (nu, după cum se presupune, plecând de la motive foarte încurajatoare: în ciuda a ceea ce afirmă Cartea Facerii, nu este posibil ca Eva să fi fost creată ca parteneră a lui Adam, pentru a-i îndulci acestuia singurătatea, căci dacă acesta ar fi fost scopul urmărit de

---

[12] Sf. Augustin, *De Sermone Domini in Monte* II.5.18.

[13] Sf. Augustin, *De Genesi contra Manichaeos* II.11.1.

[14] Referitor la aceasta, vezi cea mai recentă lucrare, Markus 1991, p.45-83.

Dumnezeu, El i-ar fi creat lui Adam un prieten şi nu o femeie): Eva a fost creată pentru a-i deveni soţie lui Adam şi pentru a-i face acestuia copii.[15] Adam şi Eva nu au fost un cuplu cast şi niciodată nu s-a intenţionat ca ei să fie unul: dacă ei nu ar fi căzut, ei s-ar fi iubit şi ar fi avut copii în rai, deşi aceasta s-ar fi petrecut fără dorinţă trupească.[16] Deosebirea dintre sexe face parte din ordinea creată şi va defini trupurile bărbaţilor şi femeilor în momentul învierii morţilor.[17] Astfel Sf. Augustin abandonează învăţătura despre dubla creaţie în favoarea celei a creaţiei şi căderii: tot ceea ce a fost creat este în mod neîndoielnic bun, inclusiv corporalitatea şi sexualitatea; răul este un rezultat al căderii.

Detaşându-se de viziunea cosmică tradiţională, Sf. Augustin modifică centrul de atenţie vizavi de perceperea trupului. În viziunea tradiţională trupul, cu complexitatea lui şi marcat de deosebirea dintre sexe, reflectă în sine evoluţia ambivalentă către diversitatea pe care apariţia cosmosului o presupune. Corporalul este şi el, cum se spune, câmpul de bătălie în care se petrece răsturnarea acestui proces de dezintegrare. Prin intermediul trupului, Cuvântul introduce în cosmos un nou principiu, ce lansează un apel la unire ipostatică a omului cu Dumnezeu: această deplasare către Dumnezeu este celebrată şi înfăptuită în cadrul liturghiei, care are loc într-un spaţiu sacramental orientat către venirea escatologică a lui Mesia. Dualităţile pe care le implică căderea omului (dualităţi care includ şi pe cele legate de sex) nu pot fi depăşite decât în interiorul trupului prin efort ascetic. Pentru Sf. Augustin toate acestea reprezintă perceperea fiinţei umane ca fiinţă dotată cu suflet şi definită de spiritualitate. Corporalul este învelişul exterior, complex şi diferenţiat, mai uşor de perceput decât simplitatea înşelătoare a sufletescului: ca rezultat al încarnării sunt pildele de adevăruri spirituale, mai uşor de pătruns, şi, care o dată înţelese, vor trebui să fie interiorizate. Corporalul poate stingheri sufletescul: îl poate tulbura, poate încerca să ofere o falsă spiritualitate, cea „personală", în care eul spiritual se poate pierde. E posibil ca asceza să fie de ajutor, deşi Sf. Augustin nu este foarte optimist în acest sens,[18] dar ţelul urmărit de către asceză este un fel de interioritate facilă, în care sufletul este familiarizat cu trupul şi îl controlează pe acesta: se consideră că asceza nu se adresează decât lucrurilor fundamentale, precum dezintegrării dualităţii, pe care viziunea „cosmică" tradiţională o presupune. Preocuparea sa pentru spiritualitate nu trebuie, totuşi, interpretată ca un fel de *individualism*. Această interioritate facilă dă

---

[15] Sf. Augustin, *De Genesi ad litteram* IX. 9.9.

[16] Cf. Sf. Augustin, *De Civitate Dei* XIV. 22f. Şi 26.

[17] Cf. ibid., XXII. 17.

[18] Vezi Sf. Augustin, *Confessions* X.228ff.

„transparență" trupului făcând posibilă comunitatea sufletelor ce au fost separate unele de altele de opacitatea trupului căzut. Această posibilitate se va realiza doar în rai, „unde vom cunoaşte atât de bine pe Dumnezeu care se va înfăţişa privirilor noastre, aşa încât fiecare dintre noi Îl va vedea în fiecare dintre noi, aşa încât fiecare dintre noi Îl va vedea în cel de alături, aşa încât fiecare Îl va vedea în propria persoană",[19] dar posibilitatea unei oarecare schiţări a ei aici, însufleţeşte preocuparea lui pentru crearea unei comunităţi în această lume, îndeosebi în comunităţile religioase în care acesta a trăit după momentul convertirii lui şi până la moarte. În acest sens, preceptul său monastic începe cu cuvintele: „Principala motivaţie pentru a-ţi împărtăşi viaţa cu cineva o reprezintă convieţuirea armonioasă în gospodărie, de a avea o singură inimă şi un singur suflet care să-l caute pe Dumnezeu."[20]

După ce trecem de momentul reprezentat de Sf. Augustin, cred că trebuie să fim atenţi pentru a nu exagera influenţa exercitată de acesta în Occident. Peter Brown manifestă tendinţa de a face aşa ceva, profunda sa empatie cu părintele african făcându-l să privească asupra antichităţii târzii din perspectiva lui Augustin, cu rezultatul că acesta din urmă este cu prea mare uşurinţă privit drept cumpăna dintre antichitatea târzie şi evul mediu timpuriu latin şi cu prea mare grabă drept influenţa decisivă asupra creştinismului latin medieval.[21] Ideile lui Augustin, acestea cât şi altele, sunt deosebit de originale, dar el nu a reprezentat singura influenţă care a acţionat asupra Occidentului latin. Atât Ambrozie – „ultimul dintre părinţii greci înainte de Sf. Augustin", cum foarte nimerit îl califică Dna. Lot-Borodine [22] – cât şi Sf. Ioan Casian, care a adus în Occident experienţa părinţilor anahoreţi, a lui Evagrie Ponticul îndeosebi, erau cunoscuţi acolo, influenţa lor păstrând trează viziunea cosmică tradiţională cu privire la om şi la mântuire. În secolul al IX-lea, prin traducerile efectuate din părinţii greci, cât şi prin propriile lucrări, dar în ciuda considerabilei obligaţii pe care acesta o are faţă de Sf. Augustin, Eriugena a reuşit să realizeze un fel de fereastră prin care Occidentul, pentru multe veacuri de acum înainte, va privi pentru ultima dată la peisajul teologic al Bizanţului. Şi lucrările părinţilor greci pe care acesta i-a tradus – Grigorie de Nyssa, Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul – sunt aceia care au elaborat o versiune creştină a anticei perceperi cosmice a omenirii. Doctrina lui Augustin cu privire la spiritualitate nu respinge perceperea spaţiului sacru şi, legat de acesta, a timpului sacru (propria percepere a timpului de către Sf. Augustin, din *Confessions* XI, se desprinde în mod semnificativ de cosmos şi se stabileşte în suflet). Sărbătoarea Paştelui urma suprapunerea timpului solar cu cel lunar şi oamenii erau deosebit de pătimaşi în privinţa calculării acestei suprapuneri (mărturie stă sinodul de la Whitby din 664). Bisericile au continuat să fie orientate către răsărit (s-a acordat într-adevăr o atenţie deosebită orientării altarului pe direcţia din care răsărea soarele în ziua în care era sărbătorit sfântul căruia i se dedica altarul şi ale cărui moaşte erau îngropate dedesubt). Spaţiului sacru i se dădea apoi contur şi formă cu ajutorul moaştelor şi al căilor de acces deschise pelerinilor. Coridoarele labirintice ale unor catedrale din Franţa stau poate mărturie de felul în care a avut loc perceperea în secolul al XII-lea a concepţiilor vizavi de spaţiul sacru, şi pe care le cunoaştem prea puţin astăzi.[23]

---

[19] Sf. Augustin, *De Civitate Dei* XXII.29, cf. Ep. 92.2.

[20] *Regula S. Sf. Augustini. Praeceptum*, 1.2; trad. de G. Lawless, apărută în Lawless 1987, p. 81. Vezi şi Markus 1991, cap. 11, p. 157-79 (îndeosebi 159-68) şi White 1992, p. 185-217.

[21] A se vedea recenzia noastră la lucrarea lui Brown (1988) in *Journal of Theological Studies*, N.S. 41 (1990), p. 231-5.

[22] Citată de H. de Lubac în Lubac 1949, p. 146.

Totuşi, este poate posibilă demonstrarea modului în care perceperea de către Sf. Augustin a spiritualităţii a produs schimbări în privinţa înţelegerii trupului începând cu secolul al XII-lea. Motivul, pentru care ideile lui Augustin au avut un efect atât de întârziat, reprezintă o chestiune mult prea vastă pentru a fi discutată aici, dar rămâne totuşi strâns legat de interesul reînnoit pentru teologie, pe care şcolile deschise pe lângă catedrale sau noile universităţi l-au generat în secolul al XII-lea. În orice problemă de ordin teologic Sf. Augustin a avut câte ceva de spus, şi acest lucru l-au descoperit cu prisosinţă acei „cititori mai visători" la care face referinţă Peter Brown.[24] Mai există şi alte dovezi ale renaşterii teologiei augustiniene în secolul al XII-lea: de exemplu, doctrina păcatului originar, care reapare atunci în forma dată de către Sf. Augustin.[25] Dacă trupul este văzut drept învelişul exterior, prin intermediul căruia se manifestă interiorul, atunci, de exemplu, trupul lui Hristos va fi altfel perceput. În secolul al IV-lea, pentru Atanasie din Alexandria, trupul lui Hristos face parte din cosmos, vulnerabil şi supus morţii, împărtăşind în acest fel corupţia şi moartea pe care căderea omului a introdus-o în cosmos. Prin intermediul trupului, Cuvântul lui Dumnezeu a devenit *lăuntric cosmosului*[26] şi a fost astfel supus corupţiei şi morţii pe care le-a biruit. Pe Atanasie nu l-au interesat deloc suferinţele umane ale lui Hristos, ci faptul că acestea se nasc din Cuvântul lui Dumnezeu şi apoi sunt biruite. Teopaschismul reprezintă consecinţa logică a poziţiei lui Atanasie. Victoria lui Hristos este celebrată în cadrul liturghiei, într-un spaţiu orientat pe direcţia de unde vine Cuvântul întrupat învăluit în aureolă, un spaţiu marcat suplimentar şi căruia i s-a conferit o semnificaţie simbolică, în care biserica unită în Hristos, biserica, ca trup al lui Hristos, celebrează tainele mântuirii. Trupul lui Hristos conferă cosmosului un sentiment de eliberare, delimitând în acelaşi timp un spaţiu sacramental în care se celebrează şi se săvârşeşte această mântuire. Începând cu sec. XI sau XII, în Occident, credinţa faţă de Hristos devine credinţa faţă de suferinţa îndurată ca om: trupul lui Hristos se înfăţişează mai degrabă ca omenie sacră, decât ca deschidere a unui spaţiu sacramental. Suferinţele acelei omenii sacre devin sfera de preocupare a meditaţiei şi a devoţiunii. Semnele exterioare ale Patimilor Mântuitorului indică dragostea spirituală din sufletul Mântuitorului faţă de care oamenii caută să fie sensibili. Pentru Abelard, de exemplu, scopul central al întrupării îl reprezintă tocmai revelaţia acestei dragoste.[27] Dar, cel care s-a situat de fapt în fruntea acestei devoţiuni tot mai puternice faţă de omenia sacră a lui Hristos, a fost Bernard, prigonitorul lui Abelard.[28] Astfel, în a douăzecea predică la Cântarea Cântărilor el spune:

---

[23] Vezi Doob 1990.

[24] Brown 1988, p. 433.

[25] Vezi Gross 1963.

[26] Vezi Atanasie, *De Incarnatione* 44.

> Mai presus de toate, Bunule Iisus, ce mă atrage spre Tine e cupa pe care pe care ai golit-o, lucrarea mântuirii noastre. Aceasta, în primul rând, e cea care atrage încet întreaga dragoste pe care pot să ţi-o ofer. Aceasta e cea care atrage devoţiunea noastră în chipul cel mai încântător, care o cere foarte sincer, care o păstrează cu foarte mare grijă şi pe care o influenţează cu convingere. Mântuitorul s-a canonit şi a trudit pentru aceasta, şi nici nu s-a angajat la astă muncă ostenitoare doar din dorinţa de a face lumea...Iată, deci dragostea Lui![29]

Et afficit vehementius! Afficere, affectus: pentru Bernard aceste cuvinte dobândesc un sens special. Ele se referă la afectul lăuntric: bineînţeles, nu la emoţia de tip superficial, ci la ceva mai profund, situat dincolo de intelect. De exemplu, atunci când Bernard pune în contrast superioritatea dragostei, ca motiv de a-l servi pe Dumnezeu, cu teama şi speranţa de răsplată (un contrast tradiţional), el explică această superioritate în felul următor (câtuşi de puţin tradiţional): „nici teama şi nici speranţa de răsplată nu pot converti sufletul; ele pot schimba felul de a fi sau chiar comportamentul cuiva, dar nu vor putea niciodată schimba afectul cuiva

---

[27] Vezi Weingart, 1970, 121ff.

[28] Vezi Prestige, 1940, p. 180-207 (cap. intitulat: „Eros: sau devoţiunea faţă de omenia sacră").

[29] Bernard, *Sermones super Cantica Canticorum*, XX.2

(*affectum*)".[30] Bernard continuă apoi pe linia logicii augustiniene a spiritualității (deși prin detașarea spiritualității de mobilitatea intelectului, acesta se înscrie pe o cale străină lui Augustin): suferințele omeniei sacre dovedesc o dragoste pentru noi care declanșează în noi dragostea pentru El. *Cor ad cor loquitur*: și aceste cuvinte sunt înlesnite de participarea imaginativă la suferințele pe care Hristos le-a îndurat pentru noi. Trupul relevă existența unei *prezențe* și face posibilă comunicarea (într-un mod imperfect și fracționat) între suflete în propria lor spiritualitate. (În treacăt, trebuie evidențiat faptul că noțiunea lui Dionysius de ierarhic, creată inițial în vederea analizării structurii cosmosului, este folosită în secolele XII și XIII la cercetarea profunzimii *spiritualității* sufletului).[31] Această profundă legătură dintre suflete (sau dintre suflet și Hristos) este exprimată într-un limbaj pictural de un profund erotism (sau, cel puțin, așa ni se pare): lui Bernard îi place mult să detalieze pe tema sărutului, atât de des menționat în Cântarea Cântărilor, deși adeseori în contexte câtuși de puțin erotice (de exemplu, sărutul ce exprimă unirea celor două naturi ale lui Hristos,[32] sau dintre Sfântul Spirit și biserică [33]).[34]

Poate nu este deloc surprinzător faptul că secolul al XIII-lea este martor la o surprinzătoare schimbare de valență în cazul termenului *corpus Christi*. Așa cum Henri de Lubac a demonstrat cu mult timp în urmă, înainte de mijlocul veacului al XII-lea, expresia *corpus Christi* desemna sau trupul istoric al lui Hristos sau biserica, în timp se trupul euharistic al lui Hristos era numit *corpus Christi mysticum*. Dar din acel moment limbajul tradițional s-a modificat, *corpus Christi mysticum* fiind folosit pentru a desemna biserica, iar *corpus Christi* sau *corpus verum* pentru a denumi Taina Euharistiei.[35]

O serie de modificări importante sunt implicite acestor schimbări de ordin verbal. În primul rând este inversată direcția pe care se înscrie sensul. Dacă, în mod tradițional, celebrarea Tainei Euharistiei dezvăluise (sau indicase) înțelegerea bisericii (comunitatea participantă la serviciul divin) ca Trup al lui Hristos, în sensul că biserica reprezintă sensul ascuns al Euharistiei, o dată cu această schimbare Taina Euharistiei, ostia sfințită, devine, în sine, obiectul devoțiunii sau al închinării. În aceasta se poate vedea deteriorarea noţiunii de spaţiu sacramental: Taina Euharistiei se reduce de la o acţiune cu caracter sacramental, ce presupune dinamică într-un anumit spaţiu, la ostia sfinţită ce ocupă un spaţiu (relativ) mic.[36] *Natura* prezenţei euharistice devine o problemă mult mai critică, doctrina transsubstanţierii devenind răspunsul care explică modul în care trupul istoric al lui Hristos este prezent într-un sens „literal". Henri de Lubac face următoarea remarcă: „pe măsură ce atenţia se concentrează asupra realismului euharistic şi problema prezenţei înlocuieşte problema acţiunii sacrale, baza chiar a deosebirii menţinute cândva între *corpus quod pependit ligno* [trupul care a fost crucificat] şi *corpus quod in mysterio inmolatur* [trupul oferit la împărtăşanie] dispare în cea mai mare măsură."[37] Michel de Certeau, marea autoritate în ceea ce priveşte misticismul francez din sec. al XVII-lea, analizează în continuare modul în care de Lubac percepe variaţia de sens dintre biserică şi Taina Euharistiei – dintre trup şi trup.[38] Pe de altă parte, estomparea distincţiei dintre trupul istoric şi trupul euharistic al lui Hristos sporeşte puterea clerului, deoarece preoţimea are control asupra miracolului transsubstanţierii care face ca trupul lui Hristos să fie accesibil în prezent. Dar, pe de altă parte, după afirmaţia lui Certeau, „misterul" – trupul sacramental – este reprezentat prin intermediul formalităţii filozofice a semnului, cu alte cuvinte, ale unui „obiect" vizibil care desemnează un altceva invizibil: vizibilitatea acestui obiect înlocuieşte celebrarea comună, acţiunea colectivă; ea indică proliferarea efectelor tainice (a iertării şi a mântuirii) care compun adevărata viaţă a bisericii."[39] Trupul sacramental este un semn al manifestării invizibile a iertării în biserică, reprezentând viaţa reală a acesteia, „realitatea" mistică a acesteia. Pentru de Certeau aceasta face parte din raţiunea apariţiei „misticismului" în cadrul bisericii post-tridentine, ca fenomen cât şi ca teologie. Dar, într-un mod mai direct, acest lucru aruncă mai multă lumină asupra bisericii din perioada târzie a evului mediu, cu alianţa dintre autoritatea sacerdotală puternic sporită şi proliferarea „fenomenelor fizice ale misticismului" (cum au fost ele numite):[40] o alianţă care se manifestă uneori sub forma unei tensiuni acerbe (ca atunci când cei favorizaţi de atare fenomene fizice mistice revendică dreptul de a critica ierarhia sacerdotală – Sf. Ecaterina de Siena fiind, în acest sens, cel mai faimos exemplu) şi alteori sub forma unei înţelegeri cu caracter secret (atunci când fenomenele mistice sunt folosite în vederea garantării autorităţii sacerdotale: un lucru, la rândul său, facilitat de faptul că, începând cu secolul al XIII-lea, canonizarea în Occident a fost controlată cu fermitate de către papalitate).

---

[30] Bernard, *De Diligendo Deo* XII. 34.

[31] Vezi, de exemplu, Bonaventure, *Itinerarium mentis in Deum* IV.4.

[32] Bernard, *Sermones super Cantica Canticorum* II.3.

[33] Ibid., VIII

[34] Folosirea unui limbaj foarte erotic (opinia noastră) vizavi de prietenie se regăsește la Anselm. Referitor la acest subiect, a se vedea cea mai recentă abordare, R. W. Southern, în Southern, 1991, p. 138-65.

[35] Vezi Lubac, 1949.

---

[36] Cf comentariul lui de Lubac: „un mystère, au sens ancien du mot, est plutôt une action qu'une chose": Lubac, 1949, p. 60. (n.t. „un mister, în vechiul sens al cuvântului, reprezintă o acţiune, mai degrabă decât un obiect).

[37] Ibid., p. 185.

[38] Vezi Certeau 1982 şi 1964.

[39] Certeau, 1982, p. 113.

[40] De către Herbert Thurston, vezi Thurston, 1952.

Această tensiune/înţelegere secretă dintre ierarhia formală şi misticismul potenţial necontrolat şi evident din punct de vedere fizic, poate fi văzută în sărbătoarea de *Corpus Christi*. Pe de altă parte, trupul lui Hristos este extras din celebrarea colectivă (şi din contextul său cosmic) devenind un produs miraculos (dar, în principiu, reproductibil din punct de vedere al formei) al preoţimii. Pe de altă parte însă, devoţiunea faţă de trupul lui Hristos prezent în ostie ia o mare diversitate de forme neoficiale, bogate în efecte fizice (transe, cazuri de hrănire miraculoasă doar cu ostia euharistică), ba chiar ocoleşte controlul oficial exercitat de către preoţi asupra Tainei Euharistiei (cazul acelora care primesc Taina euharistiei în vis atunci când preotul le-o refuză).[41]

O atare eliberare a Tainei Euharistiei de contextul ei liturgic tradiţional şi de cel simbolic, deja menţionate, şi în care logica Sfântului Augustin cu privire la spiritualitate a făcut din trup un repertoriu al spiritualităţii şi un mijloc de comunicare, se află poate în spatele imensei importanţe acordate corporalului în misticismul *feminin* din timpul evului mediu, fapt cercetat în primul rând de către Caroline Bynum.[42] Acest lucru se manifestă într-o diversitate de forme: de la efectele de ordin fizic (de exemplu, toate persoanele care au cunoscut *stigmata* – replici ale rănilor lui Hristos – au fost, în principiu, femei: după cât se pare, între momentele reprezentate de către *Francesco d'Assisi*, cel mai vestit dintre stigmatizaţi, şi Padre Pio din secolul XX, nu au existat ale cazuri de bărbaţi stigmatizaţi, şi doar în cazul femeilor aceste răni au sângerat vinerea şi în Vinerea Mare), la asceză (cazurile supreme sunt mai des întâlnite în rândul sfintelor decât al sfinţilor) la caracterul pronunţat al metaforelor cu privire la alimentaţie din lucrările acestora (fără îndoială, descrise *à rebours* cu postul) şi la bogata materialitate a imaginilor (hrana devenind imaginea centrală în cazul unor reprezentante ale misticismului feminin precum: Sf. Hadewijch, Sf. Beatrice şi cele două Sfinte Ecaterine - de Genova şi de Siena).[43]

Pentru apariţia evidentă în cadrul spiritualităţii feminine a evului mediu târziu a acestor strategii vizavi de corporalitate vom găsi o diversitate de interpretări: o interpretare răspândită (ce ignoră, totuşi, sensul pozitiv cu care corporalitatea este investită) vede în aceasta un mod prin care femeile au încorporat misoginismul predominant al creştinismului medieval, dominat de bărbaţi, ca ură de sine. O interpretare mai profundă şi mai lesne de înţeles a fost sugerată de către Caroline Bynum, care vede în utilizarea simbolismului trupului şi al practicilor simbolice o cale prin care femeile au încercat să exercite controlul asupra propriei vieţi şi să aibă acces la putere într-o societate în care bărbaţii îşi întăreau monopolul deja considerabil asupra puterii. Afirmarea *sacerdotium*-ului vizavi de *imperium*, ca rezultat al reformei papale, deplasarea instrucţiei dinspre mănăstiri (din rândul cărora au făcut parte şi cele patru călugăriţe şi de unde s-au ridicat femei învăţate precum: Sf. Hildegard de Bingen sau Hrosvita de Gandersheim) către universităţi (de unde femeile au fost excluse: se va reţine faptul că Héloïse a fost poate până la Renaştere unica femeie educată în spirit tradiţional), chiar şi declinul feudalismului o dată cu dezvoltarea oraşelor medievale: toate acestea au avut ca efect o marginalizare şi mai mare a femeii. Hrana şi trupul erau însă preocupările femeii: dintotdeauna se considerase că trupul era feminin şi în contradicţie cu intelectul, care era masculin corporalitatea era deci problema femeii; hrana este pregătită de femei (ca bărbaţii să o mănânce). Şi astfel strategiile, al căror centru de convergenţă era trupul şi hrana, le-au oferit femeilor accesul către putere. Prin trupurile lor, acestea puteau să demonstreze asemănarea cu Hristos care în trupul Său a suferit pentru mântuirea omenirii. Asemănarea cu Hristos, evidentă din punct de vedere fizic în stigmate şi în periodica sângerare miraculoasă, au permis accesul femeilor la o putere şi autoritate, nu a funcţiei, ci a experienţei: nu o autoritate ierarhică, ci una „aureolară". Stigmatele nu erau doar semne ale asemănării cu Hristos, ci acestea *sângerau*: sângele eliminat avea rol mântuitor (atât în viaţa de zi cu zi cât şi în sens religios, sângerarea a reprezentat un remediu prescris adeseori de către medici) şi hrănitor (căci sângele nu era decât lapte transformat). Bynum afirmă că în arta medievală rănile şi sânii sunt interschimbabili ca simboluri.[44] Ceea ce s-a întâmplat, poate, este faptul că trupul a fost eliberat de spaţiu şi de timp – după cum s-a sugerat mai sus – funcţionând, astfel, în primul rând ca un repertoriu, o expresie, a emoţiei lăuntrice. Şi aceasta se întâmplă prin intermediul ideilor tradiţionale vizavi de corporalitate, ce se regăsesc în *Timeul* lui Platon şi dincolo de acesta: trupul hrăneşte şi este la rândul său hrănit, este vulnerabil şi suferă. Deci trupul răstignit pe cruce nu mai este acel personaj înveşmântat, clerical/triumfător al începuturilor artei creștine, ci un trup care suferă, iar în suferința acestuia se manifestă dragostea lui Dumnezeu pentru omenire prin Cel Întrupat. Trupul din Taina Euharistiei reprezintă mai degrabă trupul frânt decât pâinea cerească.[45] Și trupul uman individual este mântuit devenind, la rândul său, o sursă de mântuire prin asemănare cu acest trup (atât în forma sa istorică cât și cea sacramentală). Apare tentația aici de a vorbi despre individualism, dar poate ar fi mai bine să vorbim despre germenii unui individualism care se va dezvolta mai târziu. Căci, dacă preocuparea lui Augustin pentru spiritualitate a declanșat preocuparea pentru comunitate, fapt devenit posibil datorită smereniei ce dezvăluie realitatea noastră lăuntrică, manifestările acestea de pietate lăuntrică ale evului mediu târziu nu au condus la un individualism izolat (astfel, chiar și entuziasmul evului mediu târziu pentru idealul anahoretic este probabil explicat în mod eronat), ci la preocupare pentru comunitate. Devoțiunea față de *corpus Christi* este susținută de, și susține la rândul ei, breslele;[46] iar apoi în mare parte spiritualitatea feminină a fost susținută și a susținut unele comunități, precum cele denumite *béguinages*. Acestea nu sunt comunități în sensul tradițional al cuvântului, ci societăți mai degrabă întreținute, decât constituite pe cale naturală. Pe de altă parte, aceste *béguinages* se deosebeau de comunitățile religioase tradiționale prin absența jurămintelor monastice. Dar existența lor pune la îndoială, fără nimic altceva, orice noțiune de individualism.[47]

---

[41] Vezi în acest sens exemplele citate de către Caroline Walker Bynum, în Bynum, 1987a, p. 230.

[42] Vezi Bynum 1987a şi articolele acestcia din Bynum, 1991b.

[43] Vezi Bynum 1987a, *passim*.

---

[44] Vezi Bynum 1987a, p. 102-8, care examinează dovezile iconografice medievale.

Un alt repertoriu al semnificațiilor trupului din perioada târzie a evului mediu îl putem găsi în discuțiile de ordin teologic despre natura trupului înviat, precum și în remarcabila schimbare intervenită în ultimul sfert al secolului al XII-lea în atitudinea medievală față de lepră. Lepra (*lepra*) este un termen destul de vag în latina medievală și cuprinde, pe lângă ceea ce cunoaștem într-adevăr ca fiind lepră, și alt boli precum: eczemele, psoriazisul și cancerele de piele. Foarte rar auzim de lepră până pe la mijlocul secolului al XII-lea, dar atunci când se face menționarea, aceasta apare ca boală a celor înstăriți și puternici. Într-un articol important, Pegg sugerează că o explicație a acestui fapt o poate constitui starea confuză a societății din perioada timpurie a evului mediu – o stare de confuzie ce își are corespondentul în fragilitatea recursului juridic având ca scop îndreptarea abuzurilor puterii, așa încât acuzația de a fi lepros reușea să-și croiască drum prin hățișul de competențe juridice şi să fie soluţionată rapid şi fără greutate. Leprosul era exclus din categoriile tradiţionale ale societăţii şi lipsit de orice fel de pretenţii vizavi de autoritate: acesta trăia ca un paria, dar nu era considerat a fi contagios.[48] În ultimul sfert al secolului al XII-lea se face simţită o pronunţată schimbare: lepra pare să devină un fapt obişnuit şi îi chinuie pe cei săraci, pe cerşetori, pe vagabonzi şi pe eretici. Acum aceştia nu sunt doar excluşi din societate – de fapt păturile afectate acum de lepră erau deja considerate paria ale societăţii – ci sunt consideraţi a fi contagioşi şi, ca urmare, sunt obligaţi să trăiască în instituţii speciale, în *leprosoria*. În Italia acestea se numesc *lazzaroni*, după Lazăr, fratele Mariei şi al Martei şi pe care Iisus l-a înviat din morţi (vezi Ioan 11). Pegg consideră că această schimbare este rezultatul unei dramatice centralizări în societatea europeană a secolului al XII-lea. Aceasta a condus la crearea unui mare număr de săraci ce nu aveau o situaţie stabilă în societate; fiind consideraţi ţapi ispăşitori, aceşti leproşi, aceste non-persoane au permis ca potrivirea dintre teorie şi practică să fie mai precisă. Dar acest lucru a fost conceptualizat de o afirmaţie cu privire la *trupurile* lor: declinul şi fragmentarea demonstrată de trupul leprosului aminteşte de declinul şi fragmentarea societăţii la care în Europa secolului al XII-lea s-a răspuns cu centralizarea puterii. În polemicile generate de învierea trupului şi de problema venerării moaştelor, Bynum vede o teamă similară vizavi de declin şi de fragmentare.[49] După cum susţine Bynum, Guibert de Nogent, în lucrarea sa intitulată *de Pignoribus sanctorum*, obiectează împotriva fragmentării moaştelor şi „privatizarea" acestora sub formă de amulete personale, deoarece relicvele sfinţilor sunt chezăşia învierii din morţi, prin care se va depăşi declinul şi descompunerea trupului. Fragmentarea şi apoi distribuirea relicvelor este un simbol ce contravine semnificaţiei acestora. În mod similar, în polemicile cu privire la învierea din morţi a trupului, după cum susţine Bynum, „declinul constituie problema religioasă şi culturală fundamentală":[50] învierea din morţi este importantă datorită faptului că contracarează declinul. „Dacă descompunerea, fragmentarea sau împărţirea trupului (tranziţia de la întreg la parte) reprezintă ameninţarea principală, atunci învierea din morţi (reasamblarea părţilor în întreg) reprezintă victoria principală."[51] În toate aceste cazuri trupul trebuie să suporte greutatea acestei temeri vizavi de declin şi de descompunere: teama în privinţa integrităţii trupului înviat din morţi oglindeşte teama în privinţa închegării cu grijă şi competenţă a statului lumii creştine medievale. Se poate iarăşi vedea cum temeri similare sunt interpretate în mod diferit în lumea creştină şi în lumea evului mediu ajuns la apogeu. „Declinul şi moartea“ par a fi o constantă: dar, în timp ce preocuparea în această privinţă îşi găseşte reflectarea în teama vizavi de trupul individual, specifică evului mediu ajuns la apogeu, în teologia patristică clasică a lui Atanasie, acelaşi lucru este văzut, mai degrabă, ca o ameninţare cosmică, în cea mai mare parte tradusă în termeni mitologici şi metafizici.[52] În acest sens şi relicvele reprezintă o constantă a credinţei creştine (cel puţin în ceea ce priveşte creştinismul medieval şi patristic); dar evul mediu ajuns la apogeu pare să fi pierdut din vedere modul în care acestea au servit la marcarea spaţiului sacru la sfârşitul antichităţii şi la începuturile evului mediu.[53]

---

[45] Vezi Bynum 1987a, p. 48-69.

[46] Vezi Rubin 1991 și 1986.

[47] Vezi critica făcută de Caroline Walker Bynum punctului de vedere al lui Colin Morris vizavi de „descoperirea individului" (îndeosebi în Morris 1972) în Bynum 1982, p. 83-109.

---

[48] Vezi Pegg 1990, îndeosebi p. 271.

[49] Vezi Bynum 1991a şi articolul acesteia intitulat „Material Continuity, Personal Survival and the Resurrection of the Body: A Scholastic Discussion in its Medieval and Modern Contexts", apărut în Bynum, 1991b, p. 239-97.

[50] Bynum 1991a, p. 77.

[51] Ibid.

În concluzie, aproape că nu mai este necesar să amintim că a vorbi despre trup în creştinismul catolic occidental, chiar dacă ne limităm la perioada dinainte de Reformă, nu înseamnă a ne rezuma doar la un singur lucru. Catolicismul occidental cuprinde o perioadă de schimbări profunde, iar poziţia conferită trupului reflectă aceste schimbări. Am demonstrat că aceste schimbări pot fi plasate pe o axă ale cărei limite sunt, pe de o parte, trupul ca microcosmos ce oglindeşte în sine o poveste cosmică, iar, pe de altă parte, trupul ca tălmăcitor al spiritualităţii umane. Bineînţeles, aceasta simplifică prea mult faptele, dar se poate considera că şi-a îndeplinit scopul, dacă reuşeşte să scoată la iveală ceva din natura acestor schimbări în ceea ce priveşte perceperea şi cunoaşterea trupului în cadrul creştinismului catolic occidental dinainte de Reformă.

BIBLIOGRAFIE

Ariès, P. şi Béjin, A. (1985), *Western Sexuality*, Oxford.

Behr, J. (1993), „Shifting Sands: Foucault, Brown and the Framework of Christian Asceticism", în *Heythrop Journal* 34, 1-21.

Brown, P. (1988), *The Body and Society. Men, Women and sexual renunciation in early Christianity*, New York. (1986), „The Notion of Virginity in the Early Church", în B. McGinn şi J. Meyendorff (editori), *Christian Spirituality*, I, Londra: 427-43.

Bianchi, U. (editor) (1985), *La Tradizione dell'Enkrateia. Motivatione ontologiche e protologiche*. Atti del Colloquio Internazionale, Milano, 20-23 aprilie 1982, Roma.

---

[52] Vezi, îndeosebi, Atanasie, *De Incarnatione*.

[53] Vezi Markus 1991, p. 142-50.

Bynum, C. W. (1982), *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley – Los Angeles – Londra. (1987a), *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley – Los Angeles – Londra. (1987b), „Religious Women in the Later Middle ages“, apărut în Jill Raitt (ed.), *Christian Spirituality*, II, Londra: 121-39. (1991a), „Bodily Miracles and the Resurrection of the Body in the High Middle Ages“, apărut în T. Kselman (ed.), *Belief in History. Innovative Approaches to European and American Religion*, Notre Dame – Londra: 68-106. (1991b), *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York. (1995), *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200 – 1336*, New York.

Camporesi, P. (1988), *The Incorruptible Flesh*, Cambridge.

Certeau, M. de (1964), „ "Mystique" au XVIIe siècle. Le problème du langage "mystique"', apărut în *L'Homme devant Dieu. Mélange offerts au père Henri de Lubac*, vol.2 (Théologie, 57), 267-91. (1982), *La fable mystique. XVIe-VIIe siècle*, Paris.

Doob, Penelope Reed (1990), *The Idea of the Labyrinth from Classical Antiquity through the Middle Ages*, Ithaca–Londra.

Foucault, M. (1990), „The Battle for Chastity' apărut în L. D. Kritzman (ed.), *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture*, Londra: 228-41. (1988), „Technologies of the Self", apărut în L. H. Martin, H. Gutman şi P. H. Hutton (ed.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Londra: 16-50.

Gross, J. (1963), *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas*, vol. 2, München – Basel.

Laeuchli, S. (1972), *Power and Sexuality. The Emergence of Canon Law at the Synod of Elvira*, Philadelphia.

Lawless, G. (1987), *Augustine and his Monastic Rule*, Oxford.

Lubac, H. de (1949), *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen âge*, ed. a 2-a, Paris.

Morris, C. (1972), *The Discovery of the Individual 1050 – 1200*, Londra.

Nebenzahl, K. (1986), *Maps of the Bible Lands*, Londra.

Markus, R. A.(1991), *The End of Ancient Christianity*, Cambridge.

Moreton, M. J. (1982), „Εἰς ἀνατολάς βλέψατε: Orientation as a Liturgical Principle', *Studia Patristica* 17, p. 575-90.

Pagels, E. (1988), *Adam, Eve and the Serpent*, Londra.

Pegg, M. G. (1990), „Le corps et l'autorité: la lèpre de Baudouin IV', apărut în *Annales, économies, sociétés, civilisations* 45/2, p. 265-87.

Prestiges, G. L. (1940), „Eros: or, Devotion to the Sacred Humanity', în *Fathers and Heretics*, Londra: 180-207.

Rousselle, A. (1983), *Porneia; de la maîtrise du corps à la Privation sensorielle*, Paris (trad. în engleză., Oxford, 1988).

Rubin, M. (1986), „Corpus Christi Fraternities and late Medieval
Piety', *Studies in Church History*, 23, p. 97-109. (1991), *Corpus Christi*, Cambridge.

Southern, R. W. (1991), *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge.

Thurston, H. (1952), *The Physical Phenomena of Mysticism*, Londra.

Weingart, R. E. (1970), *The Logic of Divine Love. A Critical Analysis of the Soteriology of Peter Abailard*, Oxford.

White, C. (1992), *Christian Friendship in the Fourth Century*, Cambridge.

CAPITOLUL 8

Imaginea trupului în fazele formative ale Reformei protestante

DAVID TRIPP

Recentele polemici în jurul imaginii trupului au generat întrebarea dacă cumva unele forme de manifestare ale creştinismului, protestantismul îndeosebi, nu imprimă dispreţul pentru trupul uman şi, dacă această pretinsă lipsă de respect pentru materialitate este strâns legată atât de ostilitatea faţă de orice fel de acceptare a prezenţei reale în Euharistie, cât şi faţă de o abordare individualistă a societăţii, refuzul de a vedea societatea ca pe o unitate bine structurată. Parţial acest capitol îşi propune să demarcze cercetările referitoare la această întrebare, căreia cei care au interpretat Reforma, fie istorici fie teologi, nu i-au acordat prea multă atenţie. Abordarea trebuie să fie experimentală, dar pentru a afla dacă merită să punem aceste întrebări, trebuie să şi încercăm să dăm un răspuns la ele.

Reforma nu este un fenomen simplu, dar nici unul care să poată fi inclus cu grijă într-un concept flexibil.[1] Au existat, în mod explicit, transformări de ordin teologic şi spiritual, catolice, protestante şi mai radicale, transformări care s-au angajat în acţiunea de purificare a vieţii religioase. Au existat şi transformări ale vieţii civice pe baze moralizatoare,[2] foarte diferite de percepţia luterană sau reformată cu privire la iertare. (Pentru exemplificarea unei astfel de transformări pe plan local şi cu caracter moralizator, care poate a impus statutului femeii limite noi şi suplimentare, vezi Roper 1989). În plus, au existat şi prefaceri de ordin politic ce au antrenat o redistribuire majoră a puterii. Interesul nostru aici îl reprezintă preocupările explicit teologice ale unor militanţi protestanţi din epoca Reformei, luând prea puţin în considerare transformările produse de iluminism sau de la acest moment şi până în prezent. În ultimele decenii aceste personaje din secolul al XVI-lea au revenit în centrul atenţiei, iar scrierile lor exercită o influenţă nouă şi directă; în concluzie, deci, preocuparea noastră nu este una exclusiv de anticar.

---

[1] Cf. Rupp 1966, 1969. Din pure motive de spaţiu, Reforma Radicală este trecută sub tăcere.

[2] În lucrarea sa din 1985, Blickle a început să arate că la nivel de oraş şi de parohie (*Gemeinde*), procesul de îndreptare morală a luat o formă foarte diferită de cea preconizată de către teologi.

Deşi tentant, este lipsit de înţelepciune să credem că Reforma protestantă a reuşit să destrame unitatea ce plana deasupra întregii lumi creştine. Începând din secolul al XIV-lea, cel puţin, slujitorii englezi ai altarului rostind *Te igitur* din canonul roman, rugăciunea care a disciplinat cugetul fiecărui preot de rit latin, au definit unitatea creştinilor întru închinare ca fiind nu doar *una cum famulo tuo Papa nostro N, et antistite nostro N*, ci şi *et rege nostro N* – cu alte cuvinte, frăţia creştinilor întru credinţă este nu doar cu papa şi cu episcopul local, ci şi cu monarhul. Identitatea creştină este redefinită mai degrabă în termeni naţionali decât globali. Lângă acest semn aparent mic, dar înşelător, al destrămării lui *corpus Christianorum* mai poate fi plasat un al doilea, revoluţia la fel de silenţioasă a abandonării interdicţiei tradiţionale impusă de creştinism cămătăriei.[3] Vechea interdicţie, indiferent de cât de puţin a fost respectată în practică, a păstrat pentru creştini principiul iudaic stipulat în Deuteronomul 23:19-20: cămătăria neagă acceptarea reciprocă ce face parte din familia unei *plebs sancta*. Prăbuşirea acestei interdicţii reprezintă nu doar o respingere instituţională enormă a tradiţiei morale a bisericii, dar şi o ameninţare plină de consecinţe la adresa bunei înţelegeri dintre vecini şi dintre fraţi. În măsura în care protestantismul a tolerat împrumutul cu dobândă (vezi Tawney 1926, p. 79-132; iar pentru comentariile cu rol prevenitor vizavi de teza lui Weber vezi Viner 1978), acesta a perpetuat o schimbare de paradigmă produsă cu mult timp înainte în „*corpus Christianum*“ european (cf. Tawney, 1926, p. 14-81). Începând cu perioada de apogeu a evului mediu aceste evoluţii în ceea ce priveşte practica sunt dublate de un sentiment naţional tot mai puternic, în detrimentul sentimentului de solidaritate creştină, manifestată de către conducerea ecleziastică şi de abordarea scolastică a naturii bisericii (Shaw 1959).

Având ca fundal destrămarea corpului clerical, ambele reforme – „protestantă“ şi „catolică“ - au reafirmat revendicarea de către Dumnezeu a întregului trup – al individului, al bisericii şi al societăţii libere. Acest subiect nu face deloc parte din obiectul disputei dintre reformatorii catolici şi cei protestanţi. Ceea ce a constituit, şi încă mai constituie, un obiect de dispută este natura acestei revendicări de ordin divin şi chiar esenţa răspunsului dat de către om. Biserica de dinainte de Reformă contribuie şi ea la o mare parte din ceea ce este indispensabil pentru doctrina protestantă şi a afirma că convingerile catolice, ce supravieţuiesc în lumea creştină protestantă, nu sunt decât nişte trăsături marginale sau nişte rămăşiţe păstrate datorită scăpării din vedere, este un lucru cât se poate de eronat. Pentru a putea înţelege creştinismul protestant trebuie neapărat să îl vedem ca doctrină referitoare la Dumnezeu: că Dumnezeul Triunic este milostiv şi mărinimos în iertarea lui şi, stabilind norme prin intermediul Întrupării, El conferă fiinţelor demne de încredere darul iubirii care altfel nu poate fi dobândit sau meritat. Orice altă problemă, asupra căreia protagoniştii Reformei au căzut de acord sau s-au certat, joacă un rol secundar faţă de aceasta.

---

[3] Vezi Divine 1959.

Tema centrală a creştinismului protestant avea să fie exprimată edificator[4] de către Margareta de Navarra (1547, ediţia din 1873, p. 134):

> O, Mântuitorule, să-mi fie oare teamă să mă apropii de bunătatea ta, văzând că ai binevoit să îţi asumi chiar trupul pe care noi îl purtăm? Ca Dumnezeu, nimic nu te-ar putea atinge, nimic nu te-ar putea face să cobori din ceruri pe pământ, dacă nu ai face-o din iubire. Tu ai unit natura divină cu propria noastră ţărână. De ce? Cine poate înţelege asta? Pentru această lucrare ai plătit scump. Inima trebuie să fie într-adevăr de fier sau de piatră ca iubirea să nu o poată sparge sau topi; căci fără a da impresia că te-ai compromis (*facher*), ai permis ca trupul tău să fie străpuns, ai acceptat să mori pe cruce, ca sfântul tău sânge să curgă şiroi şi ca frunţile noastre să poarte semnul Tău [adică, semnul Crucii, dar compară şi cu *Apocalipsa lui Ioan* 22:4]. Şi acela care nu te iubeşte merită în schimb dojană şi să nu se bucure de milostenia ta.

O învăţătură, într-atât preocupată de Dumnezeu devenit trup, trebuie să arate interes faţă de trup, din toate punctele de vedere.[5]

Vom analiza mai îndeaproape pe trei dintre personajele din secolul al XVI-lea, determinante pentru Reforma din teologie, – Luther, Zwingli şi Calvin – şi, în măsura în care acest lucru este posibil, vom discuta pe scurt lucrările lor cele mai influente, preţuirea pe care aceştia o dau trupului, utilizarea imaginii trupului în raport cu societatea, precum şi propunerile lor pentru adorarea euharistică,[6] analiza aceasta efectuându-se în lumina atitudinii lor vizavi de trup. Avem nevoie de un simplu repertoriu al atitudinii lor față de trup într-un context care nu trebuie să fie neapărat religios; plecând de la acest repertoriu vom încerca să aflăm opinia lor față de dans.[7] În concluzie, pentru a vedea răspunsul lui la aceste întrebări, vom arunca o privire și asupra lui Richard Baxter, una dintre puținele personalități de după Reformă care, prinse în vârtejul istoriei, au trebuit să încerce să realizeze un fel de sinteză a opiniilor potrivnice ale reformatorilor.

---

[4] Margareta de Navarra este simptomatică pentru spiritualitatea reformată fundamentală, deşi în mod formal ea nu a trecut de la o confesiune la alta. Ea a reuşit să combine spiritualitatea catolică cu cea reformatoare fără pierderea propriei integrităţi; ea simbolizează astfel continuitatea spirituală dintre reformă şi Biserica pre-reformată.

[5] În cazul în care nu se menţionează altfel, această traducere, dimpreună cu toate celelalte, îmi aparţine. Am încercat să păstrez forma şi ritmul propoziţiei originale, îndeosebi acolo unde frazarea originalului este greoaie şi inegală, reflectând astfel poziţia empirică şi interpretativă a autorului.

[6] Textele liturgice selecţionate sunt cele care reflectă cele mai recente şi mature judecăţi emise de către aceşti autori liturgici, în măsura în care acest lucru este constatabil.

MARTIN LUTHER

„Tot creștinul [în versiunea sa latină, „o ființă umană"] are o dublă natură, una spirituală și alta trupească. Din punct de vedere al sufletului, acesta este o persoană religioasă, de tip nou, orientată spre interior, iar din punct de vedere al trupului, acesta este o persoană corporală, de tip vechi, orientată spre exterior." Acest lucru nu numai că îi plasează pe creștini într-o situație neobișnuită – ca ființe corporale, aceștia devin robi ai tuturor lucrurilor, subalternii fiecăruia, iar ca ființe spirituale, aceștia sunt liberi, exercită autoritate asupra tuturor lucrurilor, fără a fi inferiori față de cineva – dar și stabilește ceea ce poate sau nu poate să le aducă un beneficiu real: „Îl luăm pe acela care este o persoană spirituală, orientată spre interior și consemnăm ceea ce aparține acestei stări faptul că este unul și că se cheamă creștin liber și credincios. Este evident că nici un lucru exterior și vizibil, oricum s-ar numi acesta, nu poate să îi facă pe aceștia liberi sau credincioși, căci nici credința și libertatea lor și nici ticăloșenia și robia lor nu sunt lucruri corporale sau exterioare. Cu ce-l ajută pe suflet. dacă trupul este neîncătușat, tânăr și sănătos, mănâncă, bea și trăiește după bunul plac? Și, pe de altă parte, ce rău îi face sufletului dacă trupul este încătușat, bolnav și obosit, înfometat și însetat și suferă cât nu dorește?" (Luther, 1520, ediția 1953, p. 39).

Aici, într-adevăr, Luther distinge diferite niveluri ale omeniei fundamentale, și întrucâtva, trupul se situează pe un umil loc trei în raport cu mentalul şi spiritualul. Comparând constituţia omului cu tabernacolul iudaic (Luther 1526a, *CH* IV, p. 426-7), el afirmă că „spiritul este *sanctum sanctorum*, sălăşluirea lui Dumnezeu în credinţa tainică, fără de lumină, căci el sau ea crede ceea ce ei nici nu văd, nici nu simt, nici nu concep: sufletul lor este *sanctum*-ul, unde sunt şapte socluri de lampă, cu alte cuvinte, înţelegerea în toate formele ei, puterea de a distinge, de a cunoaşte şi de a percepe lucrurile materiale şi vizibile. Trupul lor este *atrium*-ul, deschis pentru ca fiecare să poată vedea ceea ce fac şi cum trăiesc."

---

[7] Printre alți indicatori se află: atitudinile față de somn, hrană. artă, căsătorie, etc. am ales dansul pentru că adeseori acesta a devenit subiect de controversă explicită (vezi, de exemplu, Phillips 1977). În societatea engleză, în care dansul era îngăduit de către „Cartea sporturilor", orice atac la adresa acestuia devenea un atac la adresa bisericii de stat din Anglia și al grupului social ce exercita autoritate sau influență și care, în general, opunea rezistență la transformări. În sine, dansul combină sexualitate, senzualitate, plăcere și folosirea timpului; din acest motiv atitudinile vizavi de acesta par să indice o evaluare totală a materialității.

Dar deosebirea biblică dintre senzual şi spiritual este incomparabil mai importantă pentru Luther decât această apreciere ierarhică convenţională a componentelor naturii omeneşti. Senzualul, care afectează toate sferele acţiunilor umane, este eul *curvatus in se*, ce îşi stabileşte propria normă, face cea ce pofteşte, ignorând pe Dumnezeu şi voinţa acestuia. Pentru Luther, descrierea păcatului drept senzualitate, nu este acelaşi lucru cu identificarea păcatului cu poftele trupeşti; căci acum e clar (Braun 1908; Wald 1993, p. 33-44), Luther, fără echivoc, plasează esenţa păcatului în voinţă. Spiritualul este eul în totalitatea lui, cu trup cu tot, care în mod ideal este deschis lui Dumnezeu, crede şi îl proslăveşte pe Dumnezeu prin învelişul carnal creat de Dumnezeu: „Pentru ca noi să putem deveni cu adevărat sacri, Dumnezeu trebuie, mai întâi, să ne izbăvească spiritul, apoi sufletul şi trupul nostru, nu doar de păcatele exterioare, ci, mult mai mult, de falsele şi aparent pioasele lucrări" (prefaţă la *Letter to the Romans*, Luther, trad. de Jacobs 1932, p. 449, adaptare; vezi şi comentariile din Miles 1984). După cum creaţia însăşi este milostivire, la fel şi venerarea trupului, a persoanei în totalitatea ei, este ţelul iubirii lui Dumnezeu: „pentru Luther" (în conformitate cu Althaus 1959, p. 18), „*iustificatio impii* reprezintă cel mai măreţ caz de creaţie din neant".

Într-o lucrare importantă (Luther 1519, în *CL* I, 197: 16-23) citim comentariul său în legătură cu unul dintre aspectele semnificaţiei Liturghiei, care combină afirmarea prezenţei reale cu imaginile viguroase ale bisericii şi societăţii văzute ca trup (vezi comentariul lui Stock 1982, îndeosebi p. 336-47):

> *Communicare* – în latină, înseamnă „a împărţi (*gemeynschaft*)"...pe când în germană înseamnă „a merge la împărtăşanie", deşi înseamnă şi că Hristos este un singur trup cu toţi sfinţii, la fel cum toţi locuitorii unui oraş sunt o singură comunitate (*gemeyn*) şi un trup, fiecare cetăţean în parte este un mădular al următorului cetăţean şi al întregului oraş. Şi tot aşa, sfinţii sunt cu toţii mădulare ale lui Hristos şi Biserica, care este Oraşul spiritual şi etern al lui Dumnezeu, iar cine este primit în acest oraş trebuie spus că este primit în comunitatea sfinţilor şi unificat cu Trupul spiritual al lui Hristos, devenind un mădular al acestuia –

şi aici, în mod evident deoarece metafora e vie încă, traducem termenul „*glid*" cu „mădular" şi nu doar cu „membru".

În interpretarea dată de Luther, viaţa întru credinţă este viaţa persoanei în totalitatea ei. În a sa „Cale curată a Închinării" din 1535 (*WA* 38, p. 364) acesta scrie: „Ceea ce trebuie făcut bine, trebuie să aibă control asupra întregii persoane, cu toate simţurile şi mădularele acesteia." Acţiunile fizice simultane cu închinarea, deşi nu sunt fundamentale, au binecuvântarea lui Hristos şi intră în sfera libertăţii creştine (vezi Damereau 1977, p. 32-4); în plus, „gesturile externe sunt explicate şi ridicate în slăvi prin ele însele, căci spiritul este cel care le provoacă" (*EA* 9, p. 263).

Comentariile lui Luther cu privire la dans reflectă, în mod interesant, confirmarea de către acesta a corporalităţii. Într-o scrisoare către fiul său cel mic (*WBr* Nr. 1595, trad. în engleză din Atkinson 1968, p. 249), el descrie cerul ca fiind un loc al dansului fericit. Referindu-se direct la legitimitatea dansului, într-una din predicile pentru Epifanie II (*EA* 11, 39-50), Luther afirmă că:

> întrucât este obiceiul ţării, la fel ca invitaţiile, găteala, mâncatul, băutul şi petrecerea, nu pot să-l condamn, decât în cazul în care scapă din mână şi generează imoralitate şi exces. Şi deşi păcatul se produce astfel, nu este întru totul vina dansului. Doar dacă nu joacă pe mese sau în biserică...Dar atâta timp cât se păstrează decenţa, eu unul respect drepturile şi obiceiurile nunţilor – şi *eu* oricum dansez!

În „Liturghia germană" din 1526, Luther insistă asupra caracterului absolut al lui Hristos, al creaţiei lui Dumnezeu care se consacră poporului său, şi în acelaşi timp lansează un apel la încredere totală în mila lui Dumnezeu şi la a-l sluji cu trup şi suflet pe Dumnezeu şi pe tot creştinul, în spiritul acestei încrederi:

> Dragi prieteni întru Hristos, întruniţi aici în Numele Domnului, pentru a participa la al său Sfânt Testament, vă îndemn, ca mai întâi, să înălţăm inima către Domnul, să rostim împreună Tatăl Nostru, după cum Hristos Domnul Nostru ne-a învăţat şi ne-a făgăduit ascultare şi alinare...
>
> [rugăciunea se înalţă pentru a cere Domnului îndurare; pentru a sfinţi Numele său; pentru consacrarea doctrinei];
>
> Şi pentru ca să vie şi să mărească împărăţia Lui, ca toţi păcătoşii, cei pe care diavolul i-a ispitit şi înrobit, să cunoască dreapta credinţă a lui Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu şi să sporească rândurile creştinilor. Ca Spiritul său să ne dea putere, de a înfăptui şi de a îndura voinţa lui, atât în viaţă cât şi în moarte, atât în bine cât şi în rău, şi de a ne frânge, sacrifica şi zdrobi mereu propria voinţă;
>
> Şi ca el să ne dea pâinea noastră cea de toate zilele, să ne ferească de pofte şi de neastâmpărul pântecelui, dar totuşi să ne asigure cu tot ce este bun şi îndeajuns pentru nevoia acestuia;
>
> Şi ca el să ne ierte greşelile noastre, aşa cum iertăm şi noi greşiţilor noştri, ca bucuria şi nu şovăiala să umple inima noastră atunci când se înfăţişează lui şi ca niciodată să nu ne temem de păcat;

> Şi ca el să nu ne ducă în ispită, ci să ne ajute prin Spiritul său să biruim trupul, să dispreţuim lumea cu prostiile ei şi să-l învingem pe diavol, pentru toate înşelătoriile sale;
>
> Şi, în cele din urmă, să ne mântuiască de tot răul, fizic şi spiritual, în timp şi pentru totdeauna...
>
> [După Tatăl Nostru:]
>
> Şi, în al doilea rând, vă îndemn să participăm la Testamentul lui Hristos cu dreapta credinţă, şi, mai presus de toate, la Cuvântul prin care Hristos ne acordă Trupul şi Sângele său pentru iertare; ţineţi minte că prăznuiţi şi mulţumiţi pentru dragostea neţărmurită pe care ne-o arată, că prin Sângele său el ne-a izbăvit de mânia lui Dumnezeu, de păcat, de moarte şi de iad; şi de aceea luaţi pâinea şi vinul, adică, Trupul şi Sângele lui, pentru aparenta chezăşie şi făgăduinţă. (*CL* III, p. 304-5; de asemenea şi în Pahl 1983, *CD*, p. 36-9)

Utilizarea timpului prezent, „Hristos...acordă“, în paragraful de mai sus, nu este deloc o înfloritură de ordin retoric. Pentru Luther „Cuvântul“ reprezintă mai mult decât o lecţie, ci un act de prezenţă reală (Roth 1952), de tipul aici şi acum; Hristos fiind în mod obiectiv prezent în biserica sa, face ca trupul şi sângele său (care sunt omniprezente, această proprietate fiind împărtăşită împreună cu dumnezeul său în *communicatio idiomatum*) să devină real, prin intermediul cuvântului.

ZWINGLI

Aşa cum reiese dintr-un moment deosebit de delicat al programului reformator al lui Zwingli şi întrucât Hristos a murit pentru toată lumea, idealurile educaţiei creştine din „Micul îndrumar despre cum se vor educa flăcăii în spirit creştinesc“ al lui Zwingli 1523/1526 (Zwingli 1523b, p. 14) pretind că un tânăr creştin nu poate decât să aspire la a fi în serviciul tuturor:

> Astfel, la fel ca tot aproapele său, el nu va scăpa din vedere că o familie sau o gospodărie este un singur trup, în care toţi membrii cunosc împreună fericirea şi durerea şi se ajută unii pe alţii, în atare măsură, că ce se întâmplă unuia li se întâmplă tuturor.

Zwingli extinde acest principiu la concluzia, printre altele, că, pentru a furniza apărători neînfricaţi ai organizării politice a cantonului, flăcăul bine intenţionat şi cinstit îşi va supune trupul la exerciţii fizice viguroase – „alergare, sărituri, aruncarea pietrei, box, lupte“, de fapt orice sport cu excepţia înotului, căci organizarea politică de la Zürich nu are trebuinţă de peşti umani!

Întregul său mic tratat (vezi Locher 1979, p. 126-7) este adresat nominal lui Gerold, un copil, „când chiar acum ai ieşit din nou din baia caldă [aluzie la îmbăierea unui nou născut sau a unui obicei legat de pubertate] şi toată lumea ţi-a dat bineţe şi te-au umplut cu daruri, unele de acest fel şi altele de celălalt fel". Nota caldă şi afectuoasă a entuziasmului lui Zwingli pentru trupul uman este menţinută prin intermediul darului de factură didactică făcut băiatului. El îl asigură pe băiat că însăşi restricţia este un mijloc de a obţine satisfacţie (Zwingli 1523b, A. iii; doar versiunea din 1523): „de obicei se întâmplă aşa, că dacă torni puţin în pahar bei cu mai multă plăcere". Lecţia fundamentală a lui Zwingli (Zwingli 1523b, 5: din ambele versiuni) este că: Dumnezeu este cunoscut prin intermediul lumii create, „că prietenia divină precizează, rânduieşte şi chiverniseşte lucrurile trebuincioase sufletului, dar şi pe acelea trebuincioase trupului".

În mod cât se poate de clar Zwingli susţine cu fermitate valoarea pe care o reprezintă trupul individului şi imaginea trupului ca paradigmă a societăţii. Nu se poate interpreta că teologia sa euharistică (Zwingli 1526, 1527a), împreună cu afirmaţia teologică aparent naivă, conform căreia pâinea şi vinul nu se pot identifica cu trupul şi sângele lui Hristos, pe temeiul că trupul şi sângele său înviat s-au urcat la cer şi de aceea nu mai pot fi prezente şi aici pe pământ (vezi Courvoisier 1963; şi McGrath 1990, care este mai nuanţat, dar căruia îi lipseşte un context suficient de larg), presupun o evaluare inferioară a existenţei corporale. La fel ca şi în cazul lui Luther, pe Zwingli îl preocupă ideea de a nu-l prezenta pe Hristos drept ceva pe care orice sistem teologic sau ecleziastic de manipulare l-ar putea folosi ca mijloc de exercitare a dominaţiei. Este posibil ca el să fi simţit nevoia de a contracara tendinţa spre docetism, căci el îl descrie pe Hristos *en passant* (Zwingli 1523b, 8) drept „un Dumnezeu nemuritor şi un spirit nemuritor", fără a se menţiona Întruparea. Este nevoie de o analiză mai aprofundată a accentului pe care Zwingli îl pune pe intermedierea divină înfăptuită de Hristos şi implicaţiile acesteia în interpretarea pe care acesta o dă Înălţării în relaţie cu Euharistia; de asemenea şi în implicaţiile utilizării de către acesta a termenilor *lyb* (trup viu) şi *lychnam* (trup, dar în special „cadavru"); dar e nevoie de şi mai multă cercetare în legătură cu această afirmaţie referitoare la persoana divină a lui Hristos prezentă pe durata întregului act euharistic, precum şi, în consecinţă, în legătură cu accentul, mai puternic ca niciodată în lumea creştină a secolului al XVI-lea, pus pe biserică ca Trup al lui Hristos sau al lui Dumnezeu.

Astfel, în „Acţiunea sau Sensul Cinei" lui Zwingli din 1525 (Pahl 1983, *CD*, p. 194-5) citim:

> [În predica dinainte de Tatăl Nostru:] ...de aceea fiecare dintre noi să-şi aducă aminte, aşa cum a spus Pavel, de alinarea, credinţa şi încrederea pe care o găseşte în Domnul nostru Iisus Hristos, pentru ca nimeni să nu pretindă a fi credincios, când de fapt nu este, şi astfel să fie vinovat de moartea Domnului. Şi nimeni să nu păcătuiască faţă de întreaga comunitate creştină, care este Trupul lui Hristos.

> [din rugăciunea dintre Tatăl Nostru şi naraţiune:] O, Doamne, Atotputernice, care pe noi ne-ai făcut prin Duhul Sfânt, ca uniţi în credinţă să fim singurul tău Trup, şi care Trup ne-ai poruncit să Te proslăvească şi să-Ţi aducă recunoştinţa pentru bunătatea şi generozitatea cu care L-ai dat morţii pe Fiul Tău, Domnul nostru Iisus Hristos, pentru păcatele noastre, îngăduie-ne nouă să luăm parte cu credinţă la această Taină, pentru ca niciodată prin prefăcătorie sau făţărnicie să nu necinstim acest neprefăcut adevăr. Îngăduie-ne nouă să vieţuim în spiritul acelei virtuţi ce se cuvine Trupului, neamului şi vlăstarelor Tale, pentru ca cei necredincioşi să înveţe să recunoască numele şi strălucirea Ta. Doamne, apără-ne, ca numele şi strălucirea Ta să nu fie hulit de către noi; prin toate întăreşte credinţa noastră, încrederea noastră în Tine, ce va dăinui şi va învinge, Doamne întru veşnicie! Amin!

CALVIN

Deşi marginalizat în cadrul esenţei naturii omeneşti, pentru Calvin trupul face totuşi parte din imaginea divinităţii (*Inst.* I. XV. 3; cf. Battles 1961, vol I, p. 188):

> Văzând că sufletul nu reprezintă natura umană în totalitatea ei, oare nu suntem forţaţi să considerăm că e absurd ca omenirea să fie proclamată imaginea lui Dumnezeu? Totuşi...imaginea lui Dumnezeu se întinde... asupra întregului deosebit de complex cu care Adam a fost hărăzit atunci când încă se afla pe calea cea dreaptă, când sentimentele lui erau încă bine controlate, când simţurile lui erau bine înfrânate şi totul în el bine orânduit, pentru ca prin astfel de podoabe să reprezinte strălucirea Creatorului său. Şi deşi imaginea divinităţii şi-a aflat sălaşul iniţial în minte şi în inimă sau în suflet şi în aptitudinile sale, nu a existat parte din natura umană, inclusiv trupul însuşi, în care să nu licăre vreo scânteie.

În comparaţie cu Luther şi Zwingli, Calvin pare moderat în ceea ce priveşte aprecierea realităţii fizice. O atitudine prudentă în privinţa învelişului carnal pare să ne întâmpine mai degrabă din tonul şi ritmul multora dintre observaţiile sale, decât din afirmaţiile sale directe. Dacă această observaţie nu este doar subiectivă, deosebirea dintre Calvin, pe de-o parte, şi Luther şi Zwingli, pe de altă parte, poate fi doar o simplă chestiune de temperament individual, rezultatul unei experienţe mai mari privind exilul şi respingerea, sau poate chiar un fenomen de ordin lingvistic. Luther şi Zwingli, vorbitori de limbă germană şi indiferent de deosebirile dintre teologiile lor în privinţa Euharistiei, împărtăşesc aceeaşi desfătare plină de umor a vieţii trupului. Oricât de absurdă ar părea aluzia, trebuie pusă întrebarea dacă francofonul Calvin a fost în stare să exprime fără efort, şi astfel să simtă, ceea ce au simţit Luther şi Zwingli. În acest moment e enunţată problema modului în care limba poate determina ceea ce *putem* preţui în legătură cu trupul (cf. Grün şi Reepen 1988; Huxley 1977, p.20), deşi ea nu poate fi examinată aici. În aceeaşi măsură în care limba este o aşa-zisă boală a gândului, ea poate fi considerată a fi şi o lobectomie a sensibilităţii.

Opinia lui Calvin cu privire la dans este rezumată cu simplitate (Wallace 1959, p. 174-5; Höpfl 1982, p. 202). Ea trebuie clasată printre *mala in se*. Dansul este un preambul la preacurvie, „o scandaloasă etalare a neruşinării" care duce la „sucirea minţilor celor neiniţiaţi" (vezi *Harmony* 1854, vol. II, p. 225; *Jeremiah* 1854, p. 60). Dar acest lucru nu trebuie totuşi considerat ca fiind simptomatic pentru denigrarea corporalităţii; dojana lui Calvin are la bază convingerea că, dacă este stabilită corespunzător prin ordonare conştientă faţă de Dumnezeu ca întemeietor a ei, relaţia dintre sexe este un dar deosebit de preţios, pe când orice abuz la adresa ei devine o tragedie de primă mărime (cf. Biéler 1963, p. 39). Această relaţie trebuie să fie *„une douce mélodie"*, după cum însuşi Creatorul a hărăzit-o să devină. Este însă o melodie care mult prea uşor îşi pierde din intensitate.

În planul stăruitor al lui Dumnezeu trupul joacă un rol indispensabil în orientarea sufletului îndărătnic şi puturos. Cuvintele lui Calvin din *Institution* III. XX. 16 (Battles 1961, vol. II, p. 873, adaptare) îşi găsesc perechea în multe din pasajele cu caracter de povaţă spirituală, fiind în acelaşi timp şi expunerea raţională a unui mare număr de sfaturi şi practici cu caracter religios (Karay Tripp 1990, 1991; Woods 1992; Prieur 1994), ce pot fi urmărite cel puţin până în secolul al XVIII-lea:

> Dumnezeu a sădit în mintea oamenilor principiul că rugăciunile lor sunt îngăduite doar atunci când mintea lor atinge înălţime spirituală. De unde şi ritualul înălţării mâinilor...un gest comun tuturor epocilor şi care încă nu şi-a pierdut valabilitatea.

Chiar dacă e foarte atent atunci când subordonează trupul spiritului, ca trupul să nu aibă o părere prea bună despre sine, Calvin rămâne în principal preocupat de totalitate, de integritatea morală, de persoană în totalitatea ei; şi apoi constatăm că sfatul său privitor la utilizarea trupului depăşeşte sfera individului referindu-se la viaţa organizată a bisericii şi a societăţii în general. „Predicile la Cartea lui Iov" (ET din Golding 1574, p. 226) conţin următoarele idei:

> Înălţarea mâinilor noastre spre cer nu reprezintă nimic dacă inima noastră nu le precede, în aşa fel încât mâinile noastre să poată deveni o mărturie a tot ce se află în om şi a tot ce însuşi Dumnezeu cunoaşte că se află acolo...deşi este de datoria noastră să ne retragem atunci când ne rugăm lui Dumnezeu: dar asta nu înseamnă însă ca în rugăciunile obişnuite să nu ne stimulăm reciproc prin forţa pildei... Dumnezeu, însă, ne va face să plătim cu toţii şi, într-un singur glas, la sfârşit se poate să existe o singură mărturisire solemnă a credinţei noastre, iar fiecare om poate primi povaţă de la aproapele său.

Calvin a reuşit să prevadă (vezi Biéler 1959) dezvoltarea unui nou şi falnic stat, născut din Taina Botezului şi hrănit de Taina Euharistiei, dar, pentru prezent, fiecare creştin trebuie să suporte tensiunea generată de apartenenţa la două trupuri. În tălmăcirea Întâii epistole a lui Pavel către Corinteni, versetul 12 (vezi Bohatec 1937, p. 628-9) Calvin remarcă că fiecare societate omenească este un trup, în care se caută reconcilierea firească şi corectă a intereselor contradictorii; dar şi faptul că credincioşii creştini formează „un Trup spiritual şi secret (*arcanum*) al lui Hristos“.

Mai ales referitor la Taina Euharistiei (*Institution* IV. XVII. 18; ed. Benoit, vol. IV, p. 396; ed. Tholuck, vol. II, p. 412 sublinierea mea), Calvin exprimă următoarea opinie: „dacă ne îndreptăm privirea şi gândul către cer şi suntem purtaţi într-acolo ca să-l aflăm pe Hristos în strălucirea împărăţiei sale, tot aşa cum şi semnele ne călăuzesc *să venim la el în totalitatea lui* (*a venir a luy tout entier, ad eum integrum*), în acest fel ne vom hrăni cu trupul lui, în chip de pâine, şi cu sângele lui, în chip de vin, *pentru a ne bucura de el în totalitatea lui* (*pur avoir jouyssance entierement de lui, ut denum toto ipso perfruamur*)“. În aceste cuvinte (unde ca original vom lua textul în franceză, pe care după cât se pare Calvin l-a hărăzit a fi cel mai accesibil şi, într-un oarecare sens un text cu caracter normativ), a putut fi identificată lupta cu docetismul (vezi Fischer 1987, p. 435 şi restul). Eu susţin mai degrabă ideea că aici vedem cheia preconizată de Calvin pentru unitatea dintre spiritual şi materialitatea acestei lumi, atât în actul închinării cât şi în calitatea de a fi cetăţean, atât în spiritualitatea şi etica sferei particulare cât şi a celei organizate la nivel de societate: unitatea dintre divinitate şi natura omenească, inclusiv învelişul carnal, în persoana lui Hristos, pentru care toate lucrurile evoluează în conformitate cu planul lui Dumnezeu.

Din acest motiv nu trebuie să tragem concluzii deosebit de negative din reticenţa dovedită de Calvin în privinţa problemelor trupului, individual sau organizat, din cadrul ritualului euharistic, aşa cum reiese din a sa „Forme de prières ecclésiastiques“ din 1542 (vezi Pahl 1983, p. 359-60). Despre trupul individual, spune el, doar curvarii, vagabonzii, hoţii, violatorii, beţivii şi mâncăii, şi alţii de teapa lor, sunt în pericol ca la Cina Domnului să nu primească trupul şi sângele lui Hristos, ci afurisenie; un pericol similar îl aşteaptă şi pe acela care întinde mâna aproapelui său dar nu mânat de milostenie. (Cititorii englezi îşi vor aminti imediat de pasajele asemănătoare din English Prayer Books din 1552 şi 1661).

Calvin insistă asupra faptului că Hristos doreşte să-şi dea întreaga fiinţă persoanelor care se cuminecă; dar acest lucru se petrece chiar în această clipă, eminamente în cer, în vreme ce ceremonia lumească nu este decât o umbră mistică a acelei realităţi dumnezeieşti:

Să credem în promisiunea lui, pe care Iisus Hristos, care este adevărul nesupus greşelii, a rostit-o cu propria-i gură: şi anume, că el doreşte să ne facă părtaşi la trupul şi la sângele său, pentru a ne putea bucura de el în totalitatea lui, în aşa fel încât el să poată trăi în noi şi noi în el...Pentru acest lucru să ne înălţăm sufletul şi inima spre cer, unde Iisus Hristos se află în împărăţia Tatălui Său, şi de acolo îl aşteptăm cu toţii [ziua] Mântuirii noastre. Să nu ne mai preocupe (*ne nous amusons point*) aceste elemente lumeşti şi pieritoare, pe care le vedem cu ochii şi le atingem cu mâna, pentru a-l afla pe el acolo, de parcă ar fi cuprins în pâine sau în vin. Căci atunci sufletul nostru va fi hrănit şi luminat de către esenţa lui, şi când e astfel înălţat, deasupra tuturor lucrurilor pământeşti pentru a intra în cer, în Împărăţia Domnului unde sălăşluieşte el.

„ABENDMAHLSSTREIT“ ŞI ALTE CÂTEVA PROBLEME

Disputa euharistică a militanţilor protestanţi ai Reformei a fost studiată cu generozitate (de exemplu, Bizer 1940; Gerrish 1988); dar locul ocupat de către viziunile cu privire la trup şi asociaţiile mai detaliate de idei nu par să fi atras atenţia asupra lor. Când acest aspect este adus în discuţie, alinierea convenţională (Luther împotriva tuturor; protestanţii *contra mundum*) pare contestabilă. Atât Luther cât şi Zwingli sunt foarte energici în aprecierea trupului fizic şi a celui comun, dar concepţiile lor despre trupul prezent în acţiunea euharistică diferă profund: pentru Luther pâinea *este* Trupul lui Hristos, în timp ce pentru Zwingli pâinea *înseamnă* acel Trup (iar biserica, nu elementele constitutive, *este* Trupul lui Hristos). Pentru Zwingli şi Calvin, trupul individual al lui Hristos trebuie să fie în ceruri, doar că pentru Calvin, totuşi (vezi Miles 1981), adevăratul loc pentru închinare şi pentru întreaga viaţă creştină se află în ceruri şi nu pe pământ.

Am observat deja că întregul *corpus Christianum* dădea semne tot mai puternice de disensiune şi ruptură cu mult timp înainte de Reformă. E nevoie de o analiză mai detaliată a gradului în care, în aceleaşi secole, în cadrul bisericii occidentale, şi credinţa euharistică a pierdut, la rândul ei, din coeziune, indiferent de ce obişnuiau să anunţe formulele oficiale. O dată cu dezvoltarea gândirii politice pe parcursul acestor veacuri (vezi Skinner 1978, îndeosebi vol. I, xi-xii), nu putem admite că declaraţiile publice cu caracter monolitic sunt o reflectare a opiniilor puternice şi dominante.

Deşi prezente şi jucând un rol semnificativ în gândirea politică a militanţilor Reformei, nu se poate afirma că folosirea imagisticii trupului pentru publicul larg se află în centrul problemelor legate de autoritate, care le-au dat cea mai mare bătaie de cap. (Că imaginea trupului cârmuitorului, *pace* Kantorowitz 1957, nu pare să le fi atras atenţia, poate fi sau nu un lucru semnificativ.). Bineînțeles, Calvin a fost mai încrezător în coexistența posibilă a dimensiunilor religioase și laice din viața națiunii (Höpfl 1991, vii-xxiii); dar Luther nu poartă nici o vină (vezi Watson 1946) de despărțirea celor două cu scopul de a lăsa moștenire nazismului motivația de a fi. Fascismul nu a fost (nu este) o particularitate a unor națiuni protestante – iar teologul „scolastic" luteran Hutter are în vedere toate tradițiile protestante atunci când scrie următoarele rânduri (Hutter 1610, xxvii.4, p. 125): „Dintr-o necesitate, toți creștinii au datoria de a-i asculta pe magistrați și legile lor: cu excepția cazului în care aceștia le ordonă oamenilor să păcătuiască – și atunci mai degrabă trebuie ascultat Dumnezeu decât oamenii." Dar nici protestantismul nu este în general răspunzător pentru retragerea postcarteziană a spiritualității în intimitatea sufletului ascuns (Mauss 1950, p. 360-1), și mai puțin pentru manierele de masă anglo-saxone din secolul al XIX-lea (Fordyce 1987, p. 141) și alte coduri „destinate a limita posibilitățile de interacțiune și de comuniune socială, mai degrabă de a întări și justifica, decât de a schimba, relațiile sociale existente".

Rămâne, totuși, adevărat faptul că Reforma protestantă nu a lăsat moștenitorilor săi un sistem multilateral și stabil, nici cel puțin decizii cu privire la trup, ci doar multe probleme de principiu și de uzanță nerezolvate.

REPREZENTÂND VIZIUNEA REFORMEI ÎNTR-UN STAT SFÂȘIAT: CAZUL LUI RICHARD BAXTER (1615 – 1691)

În cadrul celei de a treia generații de militanți ai Reformei, anglicanul Richard Hooker (Hooker, ed. din 1843, vol, II, p.384-9 și vol. I, p. 386) a reușit să descrie pe larg comunitatea sub forma unui „trup colectiv"; dar întreaga forță a termenului a rezervat-o pentru „acel trup mistic pe care ochiul omului nu este în stare să-l discearnă" (de exemplu, caracterul eminamente imperceptibil al universalității bisericii), cu aplicare secundară la „bisericile creștine...multe la număr, și fiecare un trup perfect în sine, Hristos fiind cap și Stăpân peste toate". Chiar și în fața realităților epocii sale, el a găsit totuși posibilitatea de a sublinia faptul că „nu există nici un singur membru al Bisericii Anglicane care să nu fie și cetățean al republicii, așa cum nu există cetățean al republicii care să nu fie membru al Bisericii Anglicane" – deși însuși Hooker nu a putut să distingă cele două forme de organizare, de stat și ecleziastică.

Atitudinea euharistică a Reformei engleze nu a fost (nu este!) întru totul clară. „Black Rubric", chiar și în formularea atenuată din 166, îi lăsa pe anglicani în seama unei viziuni zwingliene asupra prezenței. Articolele sunt mai degrabă în favoarea unui punct de vedere calvinist. Structura ritualului lui Cramer (Ratcliff 1980, p. 12-19) exprimă o gândire zwingliană nuanţată; dar (vezi Ratcliff 1976, p.2 03-21), prin plasarea „cuvintelor rituale" duminicale la sfârşitul culminant al „Rugăciunii de binecuvântare", acesta urmăreşte totuşi să lase spaţiu pentru o interpretare luterană, sau poate mai conservatoare. Aşezământul elisabetan a dovedit o durabilitate limitată. Pentru mulţi reforma oficială nu fusese suficient de profundă, îndeosebi pentru partizanii unei reorganizări profunde a bisericii, a statului şi a moravurilor pe principii calviniste.

Atacul calvinist (puritan) la adresa unei Anglii prinse între două curente de opinie a fost îndreptat cu deosebită violenţă împotriva obiceiurilor de ordin social, în special dansul. Puritanul Philip Stubs, în a sa *Anatomie of Abuses* (Stubs 1585, ff. 99-99v) îi dojeneşte pe anglicanii moderaţi după cum urmează:

> Şi în timp ce ei trag concluzia, că [dansul] este un exerciţiu sănătos pentru trup, contrarul e cât se poate de adevărat, căci eu am cunoscut pe mulţi care, datorită excesului, în scurt timp s-au ramolit şi s-au schilodit, şi au rămas aşa până la moarte. Unii şi-au frânt picioarele zburdând şi sărind, iar alţii s-au vătămat, şi niciodată n-a scăpat cineva de acolo fără minţile sucite, atât de nesănătos e exerciţiul acesta. Dar, mai zic ei, că trezeşte iubirea; atunci întreb şi eu, care iubire? Cu adevărat iubirea desfrânată, iubirea voluptoasă, concupiscentă, obscenă şi animalică, aşa cum vine din pompa puturoasă şi jgheabul scârbos al dragostei carnale şi al poftelor trupeşti, iar nu cea care vine picătură cu picătură din străfundul inimii şi zămislită de Spiritul lui Dumnezeu.

Din cuvintele lui Stubs răsună vocea celui obsedat de poftele trupeşti, a omului îndrăgostit de mânie. Un punct de vedere total diferit îl exprimă un puritan din generaţia următoare, Richard Baxter „un simplu catolic", al cărui serviciu coincide cu majoritatea mişcărilor sociale şi ecleziastice din secolul al XVII-lea şi al cărui efort constant a avut în vedere reconcilierea în interiorul statului şi al bisericii, dar care a fost lipsit de succes.

Aşa cum reiese din „Christian Directory" (Baxter 1707, *PW* I, p. 369) şi urmându-l pe Calvin şi pe succesorii acestuia, precum Stubs, Baxter adoptă în privinţa dansului un punct de vedere negativ şi rigid, fără însă a manifesta aceeaşi ură ca şi Stubs. Dansul trebuie inclus în rândul „sporturilor corupte", el „nu şade bine unui suflet nobil", „vrăjeşte şi prosteşte"; duce la irosirea timpului preţios; pune în umbră sensul legitim al nevoii spirituale; este supus pedepsei dumnezeieşti şi precede distrugerea. Dar, deşi trupul joacă un rol în ispitele ce conduc la păcat, adevăratul sălaş al păcatului „este excesul de vanitate", actul ilegal al voinţei (I, p. 77). De aceea, a fi senzual nu înseamnă a te situa în sfera simţurilor, ci a-ţi venera propria voinţă (I, p. 210-18). Vocaţia creştină, accentuează Baxter (I, p.548), se referă la întreaga persoană:

> Să vă îngrijiţi de limbaj şi de conduita trupului vostru, pentru ca întreaga făptură a omului să i se închine lui Dumnezeu în cucernicie, cum sună porunca Lui. Să nu invocaţi intenţiile bune şi nici spiritualitatea închinăciunii voastre, ca scuză pentru neparticiparea cu *Trupul* la serviciul divin. *Întâi* să vă îngrijiţi de *Inima* voastră; dar apoi să vă îngrijiţi de *Cuvintele* şi de *Trupul* vostru: Şi dacă nu respectaţi *acestea*, atunci e greu de crezut că veţi ţine socoteală de *Inima* voastră.

Dacă sunt bine rânduite, Baxter poate chiar permite să susţină că (I, p. 212), satisfacţia simţurilor este o directivă şi o invitaţie la mângâiere întru Domnul:

> Aşa cum muzicianul, care atingând clapele clavecinului sau ale orgii, produce acel sunet dulce şi melodios, născut din atingerea strunelor, şi Dumnezeu a stabilit rânduiala, frumuseţea, blândeţea & Co., creaţiei, ca pe neaşteptate să atingă simţirea interioară cu o bucurie plină de recunoştinţă Domnului, dătătorul de viaţă a tuturor fiinţelor. Dar unde se află acel creştin ce se ospătează, bea şi se bucură astfel de milostenia Lui?

Nu trebuie uitat faptul că sfatul acesta vine din partea unui om în permanenţă deprimat de sentimentul bolii, de un trup „ca un pantof care mă strânge“ („Dying Thoughts', Baxter 1824, p. 564).

Enoriaşii şi cititorii a căror conştiinţă a fost tulburată de problema poziţiei corecte adoptată de trup la împărtăşanie, au reprezentat pentru Baxter o recapitulare a stării de confuzie din Anglia, la nivel naţional şi ecleziastic, în care a crescut şi a servit. El a dovedit (Baxter 1707, *PW* I, p, 676, de asemenea Baxter 1679, p. 150-1) mai multă înţelegere decât majoritatea teologilor englezi de atunci şi până în prezent pentru tradiţiile variate ale universalităţii bisericii. În genunchi, alături de Luther şi de Cartea de rugăciuni engleză (în aceeaşi măsură alături şi de ritualul romano-catolic, deşi aceasta este o analogie recunoscută fără implicaţiile unui acord doctrinar), a găsit puterea de a fi tolerant. Stând în picioare, alături de Zwingli, ştia că aceasta era străvechea normă, dar nu a avut suficientă încredere pentru a insista. A preferat să şadă, alături de Calvin şi de majoritatea reformată, dimpreună cu independenţii, atât congregaţionalişti cât şi baptişti. În această chestiune, la fel ca în multe altele, Baxter a fost un om liniştit într-o epocă zgomotoasă. Făcând o neobişnuită aluzie la compromis, în sfatul său binevoitor de încheiere citim:

> Să se ţină seama că Biserica Anglicană reclamă poziţia în genunchi doar la primirea cuminecăturii, şi nu cât mestecăm sau înghiţim...nu e deloc potrivit să fim prea riguroşi şi să insistăm asupra uniformităţii de atitudine, dar nici să arătăm asprime faţă de alţii pentru un simplu gest

Pentru Baxter, idealul trupului creştin este un *corpus Christianorum* internaţional, a cărui unitate şi protecţie o asigură un „Principe Catolic“ (Baxter 1707, *PW* I, p. 727). Dar până acum acest lucru nu s-a întâmplat. Din acest motiv bisericile naţionale trebuie tolerate. În ciuda necesităţii introducerii unor norme mai severe de moralitate, păstrarea, atât în cadrul bisericilor naţionale cât şi a întregii comunităţi, a unei mari părţi din conduita morală tradiţională nu putut fi posibilă fără compromisuri. Însă în chestiunea cămătăriei, de exemplu, (Baxter 1707, *PW* I, p. 814-17), în dezacord cu Luther (Luther 1524), dar de aceeaşi părere cu Zwingli şi Calvin, Baxter consideră că se poate îngădui perceperea unei dobânzi rezonabile pentru sumele date cu împrumut.

„Savoy Liturgy" a lui Baxter, o încercare irenică de înlocuire a Cărţii de rugăciuni şi a Repertoriului Westminster (Ratcliff 1976, p. 222-43), cuprinde rugăciuni (Pahl 1983, *CD*, p. 490-3) de sfinţire a pâinii şi a vinului, „pentru ca la împărtăşanie ele să devină trupul şi sângele Fiului [Tatălui] Iisus Hristos" şi pentru ca Spiritul, lucrând în interiorul Trupului al cărui Cap este Hristos, să ne poată „umple de recunoştinţă, de sfântă bucurie şi de iubire unii pentru alţii". Ca instrument de *rapprochement*, ritualul a fost tot atât de zadarnic ca şi faimoasa încercare a regimentului Worcester de a cimenta *Entente Cordiale* prin adoptarea unui marş francez (vezi Mauss 1950, p. 367-8). Totuşi, este interesant faptul că atitudinea paşnică a lui Baxter şi sentimentul de identitate cu tradiţia mai veche avea să se bucure de simpatie, trei veacuri mai târziu, din partea reformatorilor liturgici romano-catolici din Anglia (vezi Dix 1945, p. 608-12).

Sfatul pe care Baxter îl dă tuturor creştinilor care se împărtăşesc (Baxter 1707, *PW* I, p. 611) însumează întreaga sa ştiinţă despre istoria şi teologia bisericii creştine, dimpreună cu imaginea predominantă a bisericii ca trup milostiv, oricât de rar imaginea însăşi este utilizată în mod explicit:

> Închinaţi-vă lui Dumnezeu, întru frăţie prin aceeaşi credinţă cu toate bisericile lui Hristos de pe pământ; chiar şi cu acelea care s-au *rătăcit*, deşi nu cu *rătăcirile lor*. *Prezenţi puteţi fi* doar în cadrul uneia, dar totuşi *să consimţiţi să fiţi prezenţi în suflet* cu toate, iar în inimă să nu fiţi mai departe de oricare, de cât sunt ele de Hristos.

O TRADIŢIE FRAGILĂ ?

Oricât de lipsită de consistenţă şi de variabilă ar părea, primii exponenţi ai creştinismului protestant reflectă descoperirea unui sentiment de percepere a trupului în persoană, în întreaga comunitate, în biserică şi în Euharistie. Inedite (şi diverse) au fost mai degrabă permutările pe această temă decât orice denigrare iniţială. Şi totuşi, protestantul obişnuit al generaţiilor recente este departe de a fi urmaşul conştient al oricăreia dintre aceste tradiţii. Populara redescoperire a rădăcinilor protestante se poate combina cu noul accent pus în prezent pe materialitate, pentru a genera redeşteptarea în teoria şi practica protestantă a modului în care militanţii Reformei au perceput trupul mai degrabă ca har şi cuminecătură, decât ca povară şi ameninţare. În parte, a fost posibilă păstrarea insistenţei pe care militanţii Reformei au arătat-o vizavi de integritatea firii omeneşti în întâlnirea cu Dumnezeu, chiar şi în perioada în care protestantismul devenea deosebit de raţionalist şi temător faţă de trup. Pestalozzi (1749-1827; vezi Silber 1973, îndeosebi p. 74-6, 175-225) le va aplica în noile metodologii educaţionale, într-un moment în care devenea, în mod alarmant, conştient de pierderea rădăcinilor sale protestante.

Temele Reformei, aceasta inclusiv, au rămas accesibile, nu doar unor genii extraordinare ca Pestalozzi sau celor învăţaţi, ci tuturor, şi asta datorită în principal textelor cu caracter ritual, al imnurilor (vezi Runze 1898), care au rămas în uz sau au fost redescoperite. Chiar şi atunci când se invocă renunţarea la trup, acesta este elogiat de parcă ar fi adevărat tezaur:

De vreţi acum, voi luaţi-mi trupu',
Averea, cinstea, nevasta şi cu pruncu'–
Să mergem deci, acolo dară:
Căci de pe urma noastră nu e seamă –
Şi-mpărăţia trebuie să ne rămână nouă.

BIBLIOGRAFIE

Althaus, P. (1959), *Der Schöpfungsgedanke bei Luther* = Procese verbale de şedinţă ale Academiei de Ştiinţe din Bavaria, clasa filologie – istorie, München, anul 1959, caietul 7.

Atkinson, J. (1968) *Martin Luther and the Birth of Protestantism*, Harmondsworth, Pelican.

Barclay. A. (1927), *The Protestant Doctrine of the Lord's Supper in the Eucharistic Teaching of Luther, Zwingli and Calvin*, Edinburgh: Oliver & Boyd.

Baxter, R. (1679), *The Nonconformist's Plea for Peace*, Londra: George Bell. (1707), *Practical Works* [=*PW*], Londra: Thomas Pankhurst. (1824), *The Saints' Everlasting Rest*, Londra: Thomas Kelly. (1928), *Breviate of the Life of Margaret Baxter*, editată de J. T. Wilkinson sub titlul „Richard Baxter and Margaret Charlton. A Puritan Love Story', Londra: George Allen & Unwin.

Biéler, A. (1959), *La pensée économique et sociale de Calvin* (= Publicaţii economice şi sociale ale Universităţii din Geneva XIII), Geneva, Librairie de l'Université. (1963), *L'homme et la femme dans la morale calviniste. La doctrine reformé sur l'amour, le mariage, le celibat, le divorce, l'adultère et la prostitution considerée dans son cadre historique*, Geneva: Labor et Fides.

Bizer, E. (1940), *Studien zur Geschichte des Abendmahlstreits im 16. Jahrhundert*, Gütersloh: Mohn.

Blickle, P. (1985), *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, München: R. Oldenbourg, trad. în engl. *Communal Reformation*, Atlantic Highlands, NJ şi Londra: Humanities Press, 1992.

Bohatec, J. (1937), *Calvins Lehre vom Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens* (= Cercetări asupra istoriei statului şi dreptului german, caietul 147), Wroclaw: M & H. Marcus.

Bouwsma, W. J. (1988), *John Calvin: a Sixteenth Century Portrait*, New York şi Oxford: Oxford University Press.

Braun, W. (1908), *Die Bedeutung der Conkupiscenz in Luthers Leben und Lehre*, Berlin: Trowitzsch.

Calvin, J. (1542), „Petit Traicte de la saincte Cene de nostre Seigneur Jesus Christ' (1542), în ed. F. M. Higman, *Jean Calvin – Three French Treatises*, Londra: Athlone Press, 1970, p. 101-30. (1542), *Forme des Prières Ecclésiastiques;* vezi Pahl (1983), *CD*, p. 347-67. (1550), *Les Scandales*, ed. O. Fatio, C. Rapin, Geneva: Droz. (1845), *Harmony = Harmonia ex tribus Evangalistis composita* (1555), trad. în engl. de W. Pringle: *Commentary on a Harmony of the Evangelists, etc.* vol 2 şi 3, Edinburgh: Calvin Translation Society, 1845, 1846. (1854), *Jeremiah* = J. Owen, trad., *Commentary on the Book of theProphet Jeremiah and Lamentations*, IV, Edinburgh: Calvin Translation Society. (1559), *Institution Christianae religionis*, ed. A. Tholuck, Berolini, G. Thome. 1846. (1560), *Institution de la religion chrétienne*, ed.J.-D. Benoit, Paris: Librairie philosophique J. Vrin 1957 – 1963. *Institutes of the Christian Religion*, trad. în engl. de F. L. Battles în *Library of Christian Classics*, XX, XXI, Londra, SCM 1961. *Inst.* = oricare dintre cele trei titluri precedente. (Predici la Cartea lui Iov, 1563) = A. Golding (1574), trad. Courvoisier, J. (1963), *Zwingli. A Reformed Theologian*, Londra: Epworth.

Damerau, R. (1977), *Luthers Gebetslehre 1515-1546. Zweiter Teil* (= Studii ref. la bazele Reformei, vol. 14), Marburg: Damerau.

Divine, T. F. (1959), *Interest*, Milwaukee: Marquette Univ. Press.

Dix, G. (1945^2), *The Shape of the Liturgy*, Westminster: Dacre Press.

Fischer, D. (1987), „L'Eucharistie chez Calvin, en rapport avec la Doctrine du Mystère", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 34/3, p. 415-35.

Fordyce, E. T. (1987), „Cookbooks of the 1800's' în ed. K. Grover, *Dining in America 1850-1900*, Amherst MA: University of Massachusetts Press şi Rochester, NY: Margaret Woodbury Strong Museum, p. 85 – 113.

Gerrish, B. A. (1988), „Discerning the Body: Sign and Reality in Luther's Controversy with the Swiss', *Journal of Religion* 68/3, p. 377 – 95.

Golding, A. (1574), *Sermons Of Master John Calvin, upon the Booke of Iob*, trad. de A. Golding, Londra: Lvcvs Harison, George Byshop.

Graham, W. F. (1987), *The Constructive Revolutionary. John Calvin and his Socio-Economic Impact*, Richmond, VA: John Knox Press.

Grün, A şi Reepen, M. (1988), *Gebetsbürden* (= Scrierile mărunte din Munsterschwarzach 46), Munsterschwarzach: Vier-Turme-Verlag.

Hieron, S. (1608), *A Dispute upon the question of kneeling, in the acte of receiving the sacramentall bread and wine...*, Londra: fără pag.

Hooker, R. (1843), *Works*, Oxford: Tegg.

Höpfl, H. (1982), *The Christian Polity of John Calvin*, Cambridge University press. (1991), ed şi trad., *Luther and Calvin on secular Authority*, Cambridge University Press.

Hütter, L. (1610), *Compendium locorum theologicorum*, trad. W. Trillhaas (=Texte mărunte 183), Berlin, de Gruyter 1961.

Huxley, A. (1977), *The Doors of Perception*, Londra: Granada.

Kantorowitz, E. H. (1957), *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, NJ.

Karay Tripp, D. (1990), „The Reformed Tradition of Embodies Prayer: Glorifying God in the Body". *Liturgy* 8/4, p. 91-7. (1991), „Daily Prayer in the Reformed Tradition", *Studia Liturgica* 21/1, p. 76-107 şi 21/2, p. 190-209.

Kohler, E. (1959), *Martin Luther und der Festbrauch* (=Cercetări din germana medie, 17), Köln şi Graz, Bohlau.

Locher, G. W. (1979), *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen şi Zürich: Vandenhoeck şi Ruprecht.

Loescher, J. R. (1981), *The Divine Community. Trinity, Church and Ethics in Reformation Theologies*, Kirksville, MO: 16th-Century Journal Publishers.

Luther, M. (1519), „Ein Sermon von dem Hochwirdigen Sacrament' în *CL* I, p. 196-212. „Von den guten Wercken", in *CL* I, p. 227-98. (1520), „*Von der Freyheyt eyniss Christenmenschen (de libertate christiana)*, ed. L.E. Schmitt, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, Halle/Saale: VEB Max Niemeyer Verlag^2 1953. (1524), „Von Kaufshandlung und Wucher", în *CL* III, p. 1-46. (1526a), „Dass diese Worte Christi: «Dass ist mein Leib» noch feststehen" (1526), în *CH* IV (1890), p. 335-480. (1526b), „Deutsche Messe und ordnung Gottis diesnts", în *CL* III, p. 294 – 309); cf. Pahl 1983, *CD* 25-48. (1535), „Ein einfeltige Weise zu Beten", în *WA* 38, p. 351-73. *CH = Luthers Werke für das christliche Haus*, Braunschweig: Schwetzke, 1889-1983. *CL = Luthers Werke in Auswahl*, ed. O. Clemen şi A. Leitzmann, Berlin: de Gruyter 1933 (vol. 1), 1959 (vol. 3). *EA = Dr Martin Luthers sämtliche Werke*, Erlangen 1826-52. *WA = Dr Martin Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883. *WBr = Dr Martin Luthers Werke = Briefe*. *Works*, trad. C. M. Jacobs, Philadelphia, PA: Muhlenberg, 1932. *Works*, ed. americană, ed. H. C. Oswald, St Louis, MO: Concordia 1955.

McGrath, A. (1990), „The Eucharist: Reassessing Zwingli", *Theology* 93/751, p. 13-19.

McGuire, M. B. (1990), „Religion and the Body. Rematerializing the Human Body in the Social Sciences of Religion". *Journal for the Scientific Study of Religion* 29/3, p. 282-96.

Marguérite (de Valois, reine) de Navarre (1547), *Les Marguérites de la Marguérite des Princesses*, ed. P. Funk, Paris: Librairie des Bibliophiles 1873.

Mauss, M. (1950), *Sociologie et anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de France.

Miles, M. (1981), „Theology, Anthropology and the Human Body in Calvin's *Institutes of the Christian religion*", *Harvard Theological Review* 74/3, p. 303-23. (1984), „The Rope Breaks When it is Tightest: Luther on the Body, Consciousness, and the Word", *Harvard Theological Review* 77/3 4, p. 239-58.

Moltmann, J. (1993), „Covenant oder Leviathan? Zur politischen Theologie der Neuzeit", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 90/3, p. 299-317.

Pahl, I. (ed.)(1983), *Cena Domini I: Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen im 16./17. Jahrhundert* (= Spicilegium Friburgense 29), Freiburg, Elveţia, Universitätsverlag (citat ca *CD*).

Phillips, J. H. (1977), „Les chrétiens et la danse. Une controverse publique à la Rochelle en 1639", *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 123, p. 362-80.

Prieur, J. M. (1994), „La place du corps dans le culte réformé", *Etudes théologiques et religiuses* 69/1, p. 29-38.

Ratcliff, E. C. (1976), *Liturgical Sudies*, ed. A. H. Couratin şi D.H. Tripp, Londra: SPCK. (1980), *Reflections on Liturgical Revision* (ed. D.H. Tripp, apărut ca *Grove Liturgical Study* Nr. 22), Bramcote: Grove Books.

Roper, L. (1989), *The Holy Household: Women and Morals in Reformation Augsburg*, Oxford: Clarendon Press.

Roth, E. (1952), *Sakrament nach Luther*, Berlin:Töpelmann.

Royannez, M. (1979), „L'eucharistie chez les évangeliques et les premiers réformés français (1522-1546) ", *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 125, p. 548-76.

Runze, G. (1898), „Zur Interpretation des Lutherliedes «Ein feste Burg»", *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 41, p. 412-52.

Rupp, E. G. (1952), *The Righteousness of God*, Londra: Hodder & Stoughton. (1966) „Patterns of salvation in the First Age of the Protestant Reformation", *Archiv für Reformationsgeschichte* 57/ 1/-2, p. 52-66. (1969), *Patterns of Reformation*, Londra: Epworth. (1985), „Prayer and devotion; the New Emphasis of the Protestant Reformation", *His Dominion* 11/4, p. 2-11.

Sabatier, A. (1904), *Les religions de l'authorité et la religion de l'esprit*, Paris, Fischbacher.

Shaw, I. P. (1959), *Nationality and the Western Church Before the Reformation*, Londra: SPCK.

Silber, K. (1973^3), *Pestalozzi. The Man and His Work* (versiunea în engleză a autorului), Londra: Routledge & Kegan Paul.

Skinner, Q. (1978), *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vol., Cambridge University Press.

Stock, U. (1982), *Die Bedeutung der Sakramente in Luthers Sermonen von1519* (= Studii de istoria gândirii creştine 27) Leiden: Brill.

Stubs (sau Stubbes), P. (1585), *The Anatomie of Abuses*, Londra: Pr., R. Jones, Synott, A. (1993), *The Body Social. Symbolism. Self and Society*, Londra şi New York: Routledge.

Tawney, R. H. (1926), *Religion and the Rise of Capitalism*. (Holland Memorial Lectures, 1992), New York: Harcourt Brace.

Turner, C. E. A. (1949), „Puritan Origins in Science', *Journal of the Transactions of the Victoria Institute* 81, p. 85-105.

Viner, J. (1978), *Religions Thought and Economic Society . Four Chapters of an Unfinished Work*, Durham, NC: Duke University Press.

Wald, B. (1993), *Person und Handlung bei Martin Luther* (= Seria de publicaţii a Academiei Gustav-Siewerth 9), Weilheim-Bierbronnen, Gustav-Siewerth-Akademie.

Wallace, R. S. (1953), *Calvin's Doctrine of Word and Sacrament*, Edinburgh: Oliver & Boyd. (1959), *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, Edinburgh: Oliver & Boyd. (1988), *Calvin, Geneva and the Reformation*, Edinburgh: Scottish Academic Press.

Watson, P. S. (1946), *The State as Servant of God*, Londra: Epworth.

Woods, S. (1992), „The Body Penitent. A 1560 Calvinist Sonnet Sequence', *American Notes Queries* 5/1, p. 137-40.

Zimmerman, G. (1993), „Gottesbund und Zwei-Reiche-Lehre bei Calvin und in den «Vindiciae contra tyrannos»", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 104-1, p. 28-48.

Zwingli,H.(1523a), „Von Götlicher und menschlicher grechtigkeit", in *sW* II, p. 471-525. (1523b) „Herr Ulrich Zwinglis leemiechlein wie man die Knaben Christlich vunterweysen vnd erziehen soll / mit Kurtzer anzaye aynes gantzen Christlichen lebens', ed. (şi cu text din ed. 1526) A. Israel in *Sammlung selten gewordener pädagogischer Schriften des 16. und 17. Jahrhunderts*, 4,

Zschopau, Raschke 1879. (1524), „Action oder Bruch des Nachtmals" în Pahl 1983, *CD* p. 182-98. (1526), „Ein klar underichting vom nachtmal Christi" în *sW* IV, p. 773-862. (1527a), „Das diss wort Jesu Christi, Das ist min lychnam der für uch hinggeben wirt, ewiglich den alten eynigen sinn haben werdend", în *sW*, V, p. 795-977. *sW= Huldrych Zwinglis sämtliche Werke*, ed. E. Egli, în Corpus Reformatorum 88, Braunschweig 1904, Leipzig 1905.

Partea a III-a

DINCOLO DE OCCIDENT: TRADIŢIILE RELIGIOASE ORIENTALE ŞI TRUPUL

CAPITOLUL 9

Zoroastrismul și trupul

ALAN WILLIAM

Zoroastrismul este una dintre cele mai vechi și mai influente religii, deși în zilele noastre se practică într-una dintre cele mai mici comunități religioase. Influența acestuia asupra doctrinelor și a ritualurilor iudaismului și ale creștinismului este binecunoscută, așa cum sunt și asemănările cu hinduismul brahman. Și totuși, concepțiile religioase ale acestuia nu sunt nici gnostice și nici semite, dar nici nu se potrivesc cu noțiunile de referință familiare celor care studiază religiile indiene. În mod straniu, modul în care zoroastrismul percepe trupul este cunoscut cititorilor occidentali. Valorile sale supreme sunt adevărul, ordinea și dreptatea, iar virtuțile pe care acesta le cultivă sunt, în primul rând, înțelepciunea, tăria de caracter, voința de a fi triumfător, precum și lupta pentru împlinire și prosperitate a individului și a comunității. Toate acestea își găsesc reflectarea într-o percepere distinctă a trupului.

În zoroastrism trupul nu trebuie mortificat sau chiar dezavantajat în mod exagerat, în favoarea unei existențe non-corporale. Într-adevăr, în textele religioase, asceza, celibatul și sacrificiul de sine sunt privite cu ochi răi, ca tendințe demonice.[1] În zoroastrism există o juxtapunere a termenilor, precum trup și suflet, materie și spirit, dar nu este vorba de dualismul intransigent, caracteristic altor religii. Începând cu *Gāthās* a profetului Zoroastru, cea mai veche dintre cărțile sfinte, se consideră că trupul face parte din natura fundamentală a omului, și nu doar ca mijloc de a obține o natură imaterială, mai deplină. Trupul trebuie tratat cu respect, la fel ca și restul creației materiale a lui Ahura Mazdā. Într-adevăr, se consideră că trupul reflectă, pe ici pe colo, natura interioară, și tot așa, în mod just, s-a remarcat că suferința fizică denotă suferința trupului;[2] în sens contrar, se consideră că sănătatea fizică, maturitatea și fecunditatea reflectă integritatea spirituală. Într-adevăr, din punct de vedere escatologic, religia își propune ca în „Trupul Viitor“ cel înviat din morți (Pahlavi *tan ī pasēn*) să atingă perfecțiunea și plenitudinea fizică, într-o stare de armonie spirituală și de descătușare de rău, la sfârșitul timpului, atunci când lumea spirituală este în cele din urmă în stare să se contopească cu lumea materială reînnoită, o dată ce forțele demonice ale lui Angra Mainyu (= Pahlavi Ahriman), „Spiritul Ostil“, au fost alungate de pe pământ. Totuși, în situația actuală a lumii fizice, agresate de către rău, deși, fiind în mod intrinsec pur și în același timp izvorul vieții inteligente și a faptelor bune, trupul omului trebuie protejat cu grijă, tot așa cum întreaga creație trebuie protejată în fața revoltei forțelor demonice. Într-adevăr, trupul este un simbol al integrității ordinii mondiale a lui Ahura Mazdā, opusă haosului reprezentat de Angra Mainyu, ce amenință din afară.

---

[1] Dintr-un entuziasm excesiv, cei care au scris despre această religie au exagerat uneori în această privință, prezentând zoroastrismul ca fiind hedonistic, ba chiar stupid. Ca în majoritatea cazurilor, R. C. Zaehner găsește expresia potrivită: „Zoroastrismul nu aparține nici lumii acesteia și nici lumii de dincolo; el aparține ambelor lumi. Dar întotdeauna întietatea o are lumea de dincolo, lumea spiritului nevăzut, din care se naște această lume a materiei vizibile“ (Zaehner 1961, p. 278)

Pentru desfășurarea unei vieți normale trupul trebuie menținut într-o stare îndeajuns de curată, dar în vederea ritualurilor sacre această stare trebuie sporită. O întreagă serie de practici și de interdicții stabilește pentru zoroaștri un regim riguros al curățeniei. Totuși, nu se poate sublinia în suficientă măsură faptul că această noțiune de curățenie nu este sterilă și invariabilă, ci, mai degrabă, descătușată de rău, ceea ce în același timp este deosebit de receptivă la forțele creatoare ale bunătății și cucerniciei. Ciudat poate pentru gândirea occidentală, dar curățenia este percepută ca o stare extrem de rodnică: cu cât sporește starea de curățenie cu atât ființele divine (Avestan *yazata* și *amə̂šaspə̂nta*) ale Ahura Mazdā sunt mai intens pătrunse de către forțele creatoare. Din acest motiv, curățenia fizică este în mod direct legată de vitalitatea și de capacitatea creativă a trupului. Yasna (literal, „sacrificiu“) liturghia sacră a zoroastrismului, este o reprezentare formală a legăturii dintre curățenie și creativitate.[3]

---

[2] ibid., p. 277.

[3] În mai multe texte Pahlavi, Dumnezeu însuși oficiază liturghia *Yasna*, ca act al creației întocmai, iar referitor la crearea lui Gayōmard, a omului primordial, și la nașterea și la revelația lui Zoroastru (vezi Williams 1990, vol. 2, p. 31). În mod asemănător, Saošyant, viitorul Mântuitor, oficiază *Yasna* pentru a-i deștepta pe morți (vezi ibid., vol. 2, p. 83). M. Molé a fost singurul cărturar care în monumentala sa lucrare *Culte*...(1963, p. 86–147) a abordat în detaliu acest subiect, dar a se vedea și Lincoln 1988.

În conformitate cu textele Pahlavi din secolul IX d. Cr., care în totalitate tratează teologia şi antropologia zoroastrismului, cosmosul însuşi a izvorât din trupul lui Ahura Mazdā în „Lumină Infinită". În unele texte, lumea celor vii răsare din trupul macroçosmic al lui Gayōmard, omul primordial, „Viaţa Muritoare".[4] Ahura Mazdā a creat perfecţiunea acestei lumi, iar suferinţa a fost generată de către Angra Mainyu, „Spiritul Ostil". În această stare „de corupţie" (mai degrabă decât „de cădere") a lumii, Omul este făptura supremă.[5] Cultivarea de către om a forţei spirituale prin bunătate şi înţelepciune este învigorată de adoptarea regulată de ritualuri liturgice şi religioase care presupun purificare fizică, spirituală şi mentală. Un proces riguros de recompensare şi de pedepsire apare ca urmare al tuturor acestor acţiuni. Este întrutotul o religie a răspunderii în care există ameninţarea, sau, mai exact spus, povara îndatoririi care conduce la aplicarea legilor monahale şi, în consecinţă, a celor sociale. Această sporire a procesului de recompensare şi de pedepsire îi revine în mare măsură trupului fizic. În primul rând, acţiunile, în care trupul este în întregime implicat, cântăresc mai mult în procesul de judecare a sufletului. În al doilea rând, în ciuda faptului că recompensarea şi pedepsirea sunt determinate în sfera spirituală *mēnōg* a existenţei imateriale, de fapt limbajul materialităţii persistă şi în naraţiunile despre viaţa de apoi, probabil datorită faptului că experienţa fizică este tot ceea ce mintea muritoare şi întrupată poate înţelege. Un exemplu pentru aceasta îl constituie textul Pahlavi *Ardā Wīrāz Nāmag*, „Cartea preacinstitului Wīrāz".[6] Ca muritor în viaţă încă, Wīrāz urcă în rai şi apoi coboară în iad pentru a fi martor la recompensarea şi la pedepsirea celor virtuoşi şi a celor păcătoşi. Plăcerile raiului apar exprimate sub formă de miresme, costume minunate, mese somptuoase, divane aurii şi de plăceri lumeşti. Cea mai mare parte a cărţii, însă, este dedicată descrierilor în culori sumbre a chinurilor iadului, care, în repetatele împunsături, retezări, scoateri a ochilor şi îndopare cu scârnăvie catalogheazā dezagreabila rutină a măcelăririi diferitelor mădulare ale trupului fizic. Analogiile dezlânate dintre păcatul originar şi pedeapsa năprasnică a constituit probabil o lecţie pentru cei credincioşi. Din îndurare, va exista şi un moment al învierii tuturor morţilor şi, în urma judecăţii divine, fiecare ființă umană va trăi în „Trupul Viitor" integră, nemuritoare și binecuvântată. Între timp, și până când va veni acel ceas, Ahriman și progeniturile sale demonice sunt avide de a ataca și distruge lumea aceasta creată de Mazdā. Omul trebuie să-i oprească.

---

[4] Vezi în continuare Williams 1985.

[5] „Prin actul de creaţie al Creatorului, Omul este un complex, în ceea ce priveşte natura şi forţa lui, a tuturor făpturilor *mēnōg* şi *gētīg*, constituite în deplinătatea forţei exercitate asupra celorlalte făpturi *gētīg*, pentru care el este conducătorul suprem al acţiunii de stăpânire a întregului şi de asigurare a triumfului total asupra demonilor cu ajutorul forţei tuturor făpturilor" *DkM*. 245.3ff., trad. de Menasce, 1973, p. 233.

[6] Cel mai recent tradusă de către Gignoux 1984 şi Vahman 1986.

Un fragment dintr-un important text Pahlavi referitor la normele de puritate expune o serie de învățături fundamentale și, în același timp, explică legătura strânsă dintre lumea spirituală și cea fizică. Astfel, se povestește că Zoroastru ședea în fața lui Ahura Mazdā în lumea spirituală și „învăța cuvântul Lui pe de rost". Ahura Mazdā se arată cu „cap, mâini, picioare *etc.*, și îmbrăcat ca ceilalți oameni", iar profetul întreabă dacă ar putea să-l apuce pe Dumnezeu de mână. „Sunt spirit intangibil" e răspunsul pe care acesta îl primește. Atunci, cum poate el să i se închine lui Ahura Mazdā și Nemuritorilor, când se desparte de aceștia și se întoarce în lumea materială? Ahura Mazdā răspunde însă:

> fiecare dintre noi a dat lumii materiale câte o mamă-vitregă, prin al cărei trup el aplică în lumea materială acea activitate pe care o desfășoară în lumea spirituală.[7]

Sunt șapte „mame vitrege" principale (Pahlavi *dāyag*) de asemenea numite „trupuri" (*tan*) și „pandante" (*hangōšīdag*), cu alte cuvinte, cei șapte Nemuritori Binecuvântați (Pahlavi *amahraspand*, Avestan *am∂šasp∂anta*) și pandantele lor fizice din lume.

Textul continuă:

> Acela face bine și mulțumește [pe Nemuritori], care învață pe alții ce este grija pentru toate aceste șapte [creații], apoi sufletul său nu se va înrudi niciodată cu Ahriman și cu demonii. Atunci când el s-a îngrijit de ei [*adică*, creațiile], grija celor șapte Nemuritori se îndreaptă asupra lui, iar el trebuie să-i învețe [aceasta] pe toți oamenii din lumea materială.

Pentru zoroastrul virtuos grija pentru aceste șapte creații fizice, cerul, pământul, apa, plantele, animalele binefăcătoare, omul și focul, se îmbină cu îndatorirea religioasă de a mulțumi și de a se închina celor șapte *am∂šasp∂antas* ale prezenței divine. Omul nu trebuie să pângărească nici una dintre aceste elemente, deoarece *am∂šasp∂antas* vor fi vătămate. Trupul trecător (Pahlavi *tan ī sazōmand*) este o stare lumească a virtuții. Întotdeauna se consideră că răul vine din *afara* limitelor trupului. Trupul este unul dintre zidurile exterioare de apărare împotriva dușmanului:

> Aceasta înseamnă a veghea, cel ce face din trupul său o fortăreață și apoi stă de pază, ca zeii să rămână înăuntru, iar demonii să nu poată intra.[8]

---

[7] *Šāyist Nē-Šāyist* („Ce este permis și ce nu este permis"), cap. 15.4; text și traducere cu ușoare modificări, Kotwal 1969, 56f.

[8] *Dēnkard*, ed. Madan 1911= DkM., 583.5-7, trad. Shaked 1979, 203, E. 34a.

Trupul (*tan ī xwēš*) reprezintă poarta de acces către natura morală şi spirituală a individului:

> individul ... luptă într-adevăr împotriva demonilor imateriali (*druz ī mēnōg*) ... şi în special nu permite: Lăcomiei, Invidiei, Lascivităţii, Mâniei şi Ruşinii, acestor neîndurători demoni să intre în trup.[9]

Trupul, ca şi restul creaţiei divine, este vulnerabil atacurilor din partea răului, deoarece spiritul rău, Ahriman, nu are un trup al său, fiind astfel un parazit al tuturor formelor de viaţă – chiar propria lui „existenţă" reprezintă negarea existenţei:

> În acest fel Ahriman poate fi eliminat din această lume, mai exact, fiecare individ, în parte, îl alungă afară din trupul său, căci sălaşul lui Ahriman în această lume îl reprezintă trupul uman. Atunci când nu va mai sălăşlui în trupul uman, el va fi exterminat de pe faţa acestei lumi, căci atâta timp cât până şi într-un singur trup se va găsi sălaş pentru un mic demon, Ahriman va fi prezent în această lume.[10]

Trupurile vracilor, vrăjitoarelor, ucigaşilor şi târfelor, de exemplu, sunt într-atât posedate de forţele răului, încât aceştia sunt consideraţi persoane malefice, dar trupul persoanei evlavioase nu este malefic, fapt care se află în contradicţie cu viziunea maniheistă asupra trupului. Un text zoroastru furnizează următoarea explicaţie:

> în contradicţie cu învăţătura lui Ādurbād, restauratorul [zoroastru] al virtuţii: de a izgoni demonii din trupul cuiva, Mānī, cel inspirat de demoni, susţinea că trupul uman este un demon.[11]

Pentru un maniheist, particulele de lumină au rămas prizoniere ale trupului carnal; pentru un zoroastru, însă, a devenit o îndatorire religioasă de a crea în trupul uman un sălaş pentru zei:

> Faceţi ca zeii să sălăşluiască în propriul vostru trup şi, dacă realizaţi aceasta, atunci aţi reuşit să-i faceţi să sălăşluiască în întreaga lume.[12]

Condiţia sălăşluirii acestora reprezintă o stare de puritate (*abēzagīh, pākīh*) sau de sănătate (*drustīh*). Înainte de a oficia ceremoniile sacre, preoţii trebuie să ajungă la o ridicată puritate rituală, deoarece în cadrul ritualului aceştia trebuie să reproducă, pe cât posibil, starea de altădată, în care Dumnezeu a creat lumea. Preoţii trebuie să ajungă la o înaltă stare de puritate asemănătoare celei lui Ahura Mazdā.[13]

---

[9] *DkM*. 477.18, Shaked 1979, 11 § 23.

[10] *DkM*. 530.20-531.3, Shaked 1979, 103, secţiunea 264.

[11] *DkM*. 218.6-8, vezi de Menasce1973, p. 210.

[12] *DkM*. 216.15-17, de Menasce, 1973, p. 209.

[13] Acest lucru este foarte bine exprimat de către Mole: „le sacrifice est une répétition de l'acte par lequel le monde fut créé. Le vrai sacrificateur n'est pas le prêtre qui officie; ce n'est même pas Sošāns; c'est Ohrmazd; le dieu Créateur" (1963, p. 125 şi mai departe vezi p. 126-32).

Până în secolul acesta zoroaştrii au fost, în mod tradiţional, scrupuloşi în a-şi păstra numeroasele norme şi ritualuri de puritate. Acestea au servit la protejarea unei puternice identităţi de grup chiar şi în condiţiile opresiunii pe care musulmanii au exercitat-o în Iran. În plus, în India conştientă de spiritul de castă, zoroaştrii parşi şi-au păstrat identitatea lor socială şi religioasă făcând uz de normele cu privire la puritate prin care străinii erau excluşi. Pentru cititorul modern, purificarea trupului poate părea drept cea mai particulară dintre aceste norme, şi care îl afectează doar pe individ; de fapt, normele şi ritualurile au reprezentat, în mod absolut, o chestiune de interes *public*, iar încălcarea acestora a avut ca rezultat, nici mai mult nici mai puţin decât ostracizarea socială şi ignonimia publică. În plus, purificarea este un simbol al purificării sufletului dar, cu toate acestea, s-a considerat că pângărirea suferită de către individ este reală, şi dacă i se permite să persiste, va conduce la o serioasă vătămare fizică, morală şi spirituală, atât pentru individ cât şi pentru comunitate.

Descrierea principalelor ritualuri de purificare ale zoroastrismului figurează sub patru titluri, în ordinea creşterii complexităţii şi a puterii sacrale: *Pādyāh-kustī; Nāhn; Rīman; Barašnom-ī nō šab*. Înfăptuirea acestor ritualuri se face în funcţie de gravitatea pângăririi, ce trebuie îndepărtată pentru a se atinge starea de puritate.

(1) *Pādyāh-kustī*, cel mai simplu dintre ritualuri şi pe care zoroastrul practicant îl îndeplineşte de mai multe ori pe zi sub forma unei abluţiuni, reprezintă una dintre cerinţele minime ale acestei credinţe. Înfăptuirea acestui ritual se face de unul singur, atât de preot cât şi de mirean, după trezire, după urinare sau defecare, înainte de mese şi înainte de efectuarea rugăciunilor zilnice (recitate în mod corespunzător de cinci ori pe zi). Procedura este după cum urmează:

(i) Mai întâi, printr-o scurtă rugăciune acesta invocă numele lui Ahura Mazdā, apoi este recitată Ašəm Vohū, cea mai sacră rugăciune pentru virtute;

(ii) părţile expuse ale trupului, de ex. faţa, mâinile şi picioarele sunt spălate în apă obişnuită;

(iii) doar apoi *kustī*, firul sacru, poate fi purtat în jurul mijlocului, peste *sudra*, cămaşa de corp, dezlegat şi apoi legat într-un ritual, în timp ce se rosteşte o scurtă rugăciune.

Urmând astfel tiparul ritualurilor de purificare mai complexe, spălarea efectivă a trupului începe şi se încheie cu câte o rugăciune.

(2) *Nāhn* – „baie“ în dialectul parşilor din Gujarat – este un ritual înfăptuit mai în amănunţime de către un preot, de obicei în casă, în patru ocazii importante: atunci când un copil este supus ceremoniei iniţierii şi îmbracă pentru prima oară *sudra* şi *kustī*; în faţa unei perechi înainte de ceremonia căsătoriei, în faţa unei femei la patruzeci de zile după naştere şi în faţa oricărui zoroastru adult în timpul zilelor sacre ale sărbătorii

Frawardīgān, la încheierea fiecărui an. Sunt trei etape principale ale *Nāhn*: purificarea sufletului, a minții și a trupului; aceste etape debutează cu un *Pādyāh-kustī* inițial și se încheie cu înnodarea rituală a *kustī*:

(i) se înfăptuiește *Pādyāh-kustī*;

(ii) candidatul recită *bāj*, o inițială rugăciune de încheiere; apoi el sau ea mestecă o frunză de rodier (considerată un simbol al fertilității) și ia o înghițitură de *nīrangdīn* (urină de taur sfințită ritual) amestecată cu o priză de *bhasam* (cenușă luată de la un foc sacru din templu); consumarea acestor substanțe sacre au ca efect purificarea internă a sufletului;

(iii) candidatul rostește *patēt*, o rugăciune de penitență, prin care se purifică mintea;

(iv) urmează îmbăierea rituală, precedată și urmată de recitarea rugăciunilor *bāj*, de încheiere; celebrarea se face de către un preot care, din afara zonei de efectuare a băii, îi transmite candidatului agenții purificatori cu ajutorul unei linguri mari cu coadă lungă. Mai întâi, candidatul sau candidata își unge trupul de trei ori cu puțină urină de taur sfințită, apoi operația se repetă cu puțin nisip, iar apoi cu apă sfințită. Tot cu apă sfințită se vor stropi și hainele pe care candidatul sau candidata urmează să la îmbrace. Apoi candidatul sau candidata își spală trupul cu apă dintr-un vas în care s-au adăugat câțiva stropi de apă sfințită, purificându-se astfel întreaga cantitate de apă.

(v) Candidatul sau candidata se îmbracă și își leagă *kustī* peste sudra în timp ce recită rugăciunea ce însoțește acest ritual.

(3) *Rīman* – „necurat“ – numele acestui ritual face referire la persoana căreia trebuie să i se administreze acesta, și anume persoanei care a venit în contact cu stârvuri sau cu gunoaie biologice; de asemenea este cunoscut și sub numele de *sī-šūy* „treizeci de spălări“.[14] Și acest ritual este înfăptuit de către un preot dar, în plus față de cel anterior care are loc în ocazii favorabile, în cazul acestui ritual preotul este deosebit de atent pentru a evita chiar și contactul simbolic al atingerii indirecte prin intermediul unui instrument sau a unei priviri schimbate cu *rīman*;[15]

(i) *Rīman*-ul intră într-o suprafață delimitată de către o *kaš*, „brazdă“;[16]

---

[14] După Boyce (1975, p. 313) acest ritual se mai înfăptuia în unele sate Yazdī ortodoxe din Iran la începutul anilor 1960, deși ea remarcă: „în Kerman...s-a considerat a fi un ritual pentru femei.“ Printre parși, acest ritual a fost înlocuit cu un act purificator mai simplu, iar *Rīman* nu este nici măcar menționat în lucrările de prestigiu ale parșilor vizavi de ceremoniile religioase zoroastre (Modi 1922).

[15] Pe scurt, în conformitate cu obiceiul Yazdī, acesta este ritualul descris de către Boyce (1975, p. 312f.).

[16] și anume, asemănător brazdei (*kaš*) trase în jurul trupului neînsuflețit cu ocazia ritualurilor funebre.

(ii) *Rīman*-ul ia câteva înghiţituri din urina de taur sfinţită, în vreme ce preotul, cu ajutorul unei linguri mari cu coadă lungă, toarnă în palmele *rīman*-ului, unul după altul, agenţii purificatori necesari curăţării trupului fizic: *gōmēz* (urină de bou nesfinţită), nisip şi apă; cu aceste *rīman*-ul îşi spală trupul;

(iii) se repetă de 9 ori etapa ii (în total 27 de spălări);

(iv) de la cap începând, *rīman*-ul toarnă apoi de trei ori apă peste întreg trupul, însumând astfel 30 de spălări.

Deşi această ultimă spălare este relativ minuţioasă, totuşi nu este sufiecientă pentru a îndepărta formele mai serioase de pângărire.[17]

(4) *Barašnom-ī nō šab*: furnizăm în cele ce urmează doar o scurtă prezentare a acestui ritual complex, descrierea lui amplă fiind făcută în altă parte.[18] Numele său înseamnă „purificare celor nouă [zile şi] nopţi", fiind vorba despre cel mai lung şi mai complicat dintre ritualurile de purificare, destinat fiind la alungarea duhului rău de cadavru din trupul celor care au suferit o serioasă spurcare ca urmare a contactului cu un cadavru sau a unor evenimente fizice la fel de pângăritoare, precum avortul. Aşa cum s-a mai comentat,[19] acest ritual poate fi înfăptuit, nu atât pentru îndepărtarea unei anumite impurităţi, ci mai degrabă în vederea sporirii gradului de puritate, în vederea unui scop special. În mod frecvent, preoţii trebuie să se supună ritualului *barašnom*, pentru a se purifica pe ei înşişi, în vederea săvârşirii celor mai sacre dintre ritualurile acestei religii. Este un ritual prelungit, ce impune izolarea candidatului vreme de nouă zile şi nopţi în *barašnomgāh* – „spaţiul *barašnom*-ului" – un spaţiu îngrădit, neacoperit şi departe de locuinţele umane, unde nimic nu creşte. În perimetrul acestui spaţiu îngrădit, pe axa nord-sud, se va trasa incinta unde se săvârşeşte ritualul, în interiorul a unei serii de nouă „brazde", *kaš*, în care se amplasează nouă pietre.

(i) Persoana pângărită, pe care o putem iar numi rīman, va bea mai întâi puţină urină de taur sfinţită, *nīrang*, la fel ca şi în ritualul *rīman*.

(ii) Apoi, cu trupul despuiat, candidatul sau candidata intră în ţarc înăuntrul brazdei – *kaš* – dinspre nord, direcţia iadului, se deplasează către sud, către rai şi apoi se ghemuieşte pe prima piatră.

---

[17] „Dacă cineva devine *rīnan* prin intrarea în contact cu *nasā* (stârvuri) şi deşi se face cunoscut că s-a supus băii *sī-šūy*, chiar şi atunci el se va ţine la distanţă [de alţii] şi până în clipa în care se poate înfăptui ritualul *Barašnom* acesta nu se va apropia de foc sau de apă...[căci altfel] este un mare păcat" (Unvala 1922. p. 135. trad. Dhabhar, 1932. p. 152).

[18] Vezi Modi, 1922. p. 102-153; Boyce, 1975, p. 313-19. Chosky, 1989, p. 23-52 descrie versiunile antice, medievale şi moderne ale acestui ritual.

[19] Boyce, 1975. p. 317.

(iii) Aici, candidatul, el sau ea, e purificat cu *gōmēz*, nisip și apă, la fel ca și în cazul ritualurilor *rīman* sau *sī-šūy*, mai exact, agentul de purificare este turnat dintr-o lingură mare, de către preotul aflat la o oarecare distanță, peste capul *rīman*-ului. Într-o ordine strictă și prestabilită, *rīman*-ul se unge cu *gōmēz* etc. peste tot trupul, din creștet până-n tălpi, conștient fiind de faptul că duhul rău de cadavru este astfel alungat din trup.

(iv) După cele trei spălări efectuate pe prima piatră, *rīman*-ul rostește rugăciuni.

(v) Etapele iii – iv se vor repeta și pe celelalte opt pietre. (Doi preoți sunt prezenți pe durata acestui ritual, unul dintre ei ține un câine din scurt, a cărui privire are un caracter purificator pentru rīman și ostil pentru duhul cel rău.)

(vi) Pe a zecea piatră candidatul se spală cu apă turnată de sus.

(vii) Candidatul se îmbracă apoi în veșminte albe, se leagă cu kustī, după care se retrage într-un loc izolat pentru a-și petrece timpul în rugăciune.

(viii) Abluțiuni ulterioare se fac în dimineața celei de a patra, a șaptea și a zecea zi, după care, purificată, persoana se întoarce în sânul familiei.

Pe toată durata ritualului *barašnom*, candidatul trebuie, pe cât posibil, să evite contactul cu pământul neacoperit, pentru a putea evita vătămarea acestuia și a lui Amahraspand Spandarmad. Sunt interzise contactele fizice cu alte persoane, dar candidatul este asistat de către un „însoțitor" *parestār*, care îi asigură mesele și companie.

Prin această succintă descriere a ritualurilor de purificare, am intenționat să prezint câte ceva din tiparele atitudinii pe care zoroastrismul o manifestă vizavi de trup. Din nefericire, concentrarea în mod exclusiv asupra acestora, poate furniza impresia înșelătoare de austeritate și de excentricitate. Ritualurile de purificare, chiar prin propria lor natură, sunt deosebit de riguroase și de aspre. Ele trebuie văzute în contextul mai larg al vieții zoroaștrilor, care nu poate fi decât amintită în acest eseu. Totuși, putem observa faptul că aceste ritualuri de purificare au în vedere pe toată lumea, deopotrivă pe cel tânăr și pe cel bătrân, pe bărbat și pe femeie, pe preot și pe mirean. Ele nu au un caracter limitat, nici nu sunt privite ca niște pedepse, ci mai degrabă drept niște mijloace de atingere a demnității și a eliberării de păcat.

Omul există în ambele lumi, în *mēnōg* – cea „spirituală" – și în *gētīg* – cea „materială": trupul (*tan*) și sufletul vital (*gyān*) trăiesc împreună în *gētīg* în timpul vieții supuse morții, la fel cum o face și sufletul (*ruwān*). La moarte, după separarea sufletului vital de trup, *ruwān*, prin intermediul unei judecăți, trece în lumea *mēnōg*, în rai sau în iad. După o povestire tradițională, omul mai are adăugate două componente la natura sa, o

„formă“ (*ēwēnag*) și un „spirit“ (*frawahr*), însă ambele nu părăsesc niciodată starea în care au fost create în *mēnōg*. Tărâmul „răului neamestecat“ este, la fel ca și tărâmul „binelui neamestecat“, o stare a spiritului, *mēnōg*, iar duhurile rele sunt rădăcina tuturor relelor care, în mod constant, stau să se năpustească asupra lumii materiale. Totuși, duhurile rele nu au acces în tărâmul ahuric al binelui neamestecat din lumea *mēnōg* a raiului.

Perceperea de către zoroaștri a trupului uman individual nu este comparabilă cu noțiunile științifice moderne sau cele laice occidentale care privesc trupul numai ca lucru material. Acesta este perceput, în mod strict, în termenii normelor de puritate care exercită o influență și într-adevăr definesc trupul unui zoroastru. În acest sens, hotarul dintre natura spirituală și cea fizică a omului este unul deschis, cu regularitate traversat în ambele direcții, deoarece normele de puritate reglementează comunicarea omului cu lumea divină. În cadrul trupului fizic și a celui social procesele de transformare sunt necesare în vederea continuării vieții; de exemplu, mâncatul și defecarea sunt necesare perpetuării trupului individual; comportamentul sexual și nașterea sunt necesare perpetuării trupului social: toate aceste patru procese impun breșe în hotarele sistemului și astfel se protejează cu norme deosebit de stricte. Hotarul este încălcat atunci când, în urma proceselor de transformare menționate mai sus, materia este percepută ca fiind moartă și văzută sub forma unor resturi deosebit de periculoase,[20] această materie devenind victimă a forțelor demonice. Resturile de unghii, dinții extrași, părul tăiat, sângele, sperma și deșeurile biologice ale trupului fizic trebuie îndepărtate în mod corect, pentru ca murdărirea pe care acestea o produc să fie minimalizată. Spălarea rituală și rugăciunile sunt înfăptuite în scopul închiderii simbolice a hotarelor străpunse de materia care a părăsit sistemul (și anume, trupul). Într-adevăr, unii dintre agenții care cauzează murdărirea sunt atât de puternici încât persoana venită în contact cu aceștia, nu doar cu materia spurcată, trebuie exclusă din cadrul comunității, sau temporar (în cazul femeilor aflate la menstruație) sau permanent (în cazul cioclilor).

Trupul devine astfel un centru primar de convergență a sensului care apoi este preluat de contextele multora dintre sistemele delimitate ale societății zoroastre. Pentru zooroastrism trupul este, într-adevăr, un simbol al societății zoroastre. Opinia exprimată de către Mary Douglas, confom căreia „forțele și pericolele atribuite structurii sociale [sunt] reproduse la scară redusă pe trupul uman“[21], pare a fi născută din exemplul furnizat de către această religie.[22] Acest lucru este de înțeles, atunci când se recunoaşte că, de la profetul Zoroastru începând, religia parşilor propovăduieşte o filozofie a dezvoltării, a evoluţiei şi a triumfului asupra răului: nimic nu poate ilustra mai bine acest lucru decât însuşi trupul uman. După R. C. Zaehner:

---

[20] Vezi mai departe Williams, 1989.

[21] Douglas, 1970, p. 115.

[22] Pentru o analiză mai detaliată vezi Williams 1989.

> Zoroastrismul este religia dezvoltării, a creşterii, a împlinirii şi a prosperităţii, este religia evoluţiei creatoare. Dezvoltarea virtuţii individului este văzută ca o componentă a dezvoltării întregii comunităţi, aceasta făcând parte din *patwandishn i ō Frashkart*, „evoluţia continuă spre excelenţă", cu alte cuvinte, dezvoltarea continuă a întregii omeniri până la atingerea unui apogeu al perfecţiunii pe care Dumnezeu i-a hărăzit-o. Perfecţiunea [tututor] acestor lucruri înseamnă creştere – de la un singur lucru la multe altele.[23]

BIBLIOGRAFIE

Boyce, M. (1975), *A History of Zoroastrianism*, vol. I, Leiden. (1977), A Persian Stronghold of Zoroastrianism, Oxford, retipărită de Universities of America Press, 1989. (1979), Zoroastrians, their Religious Beliefs and Practices, Londra, ed. a 3-a revăzută, 1988.

Chosky, J. K. (1989), Purity and Pollution in Zoroastrianism, Austin.

Dhabhar, B. N. (1932), The Persion Rivayats of Hormazyar *Framarz*, Bombay.

Douglas, M. (1970), Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo, Harmondsworth: Penguin.

Gignoux, P. (1984), *Le livre d'Ardā Vīrāz*, Paris.

Kotwal, F. M. P. (1969), The Supplementary Texts to the Šāyest *nē-šāyest*, Copenhaga.

Lincoln, B. (1988), „Physiological Speculation and Social Patterning in a Pahlavi Text [Speculaţii de ordin fiziologic şi tipare sociale într-un text Pahlavi]", apărut în *Journal of* the American Oriental Society, p. 108, 135-40.

Madan, D. M. (ed.) (1911), The Complete Text of the Pahlavi *Dinkard*, Bombay.

Menasce, J. de (1973), *Le troisième livre du Dēnkart*, Paris.

Modi, J. J. (1922), The Religious Ceremonies and Customs of the *Parsis*, Bombay: reeditare de Garland, 1979.

Molé, M. (1963), Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancient, Paris.

Shaked, S. (1979), The Wisdom of the Sasanian Sages (Dēnkart *VI)*, Boulder.

Unvala, M. R. (1922), *Dārāb Hormazyār's Rivāyat*, Bombay.

Vahman, F. (1986), *Ardā Wīrāz Nāmag*, Londra şi Malmö.

Williams, A. V. (1985), „A Strange Account of the World's Origin [O relatare neobişnuită cu privire la originea lumii], PRDd. XLVI", Acta Iranica II. X. 25, Papers in Honour of Professor Mary Boyce, Leiden, p. 683-97. (1989), „The Body and the Boundaries of Zoroastrian Spirituality [Trupul şi hotarele spiritualităţii zoroastre]", *Religion* 19, p. 227-39 (1990), The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān ī *Dēnīg*, 2 vol. Copenhaga.

Zaehner, R. C. (1961), The Dawn and Twilight of Zoroastrianism, Londra.

---

[23] Zaehner, 1961, p. 268.

CAPITOLUL 10

Structuri medicale şi mistice ale trupului în texte hinduse

WENDY DONIGER

INTRODUCERE[1]

Aceia dintre noi care sunt angajaţi în goana după himere a aflării de concepte au sperat cândva să găsească sprijin în favoarea acestei cercetări a problemelor umane universale ridicate de structura universală a trupului uman. Întrucât trupul este experienţa care furnizează materialele simbolice, prin intermediul cărora diferitele culturi exprimă la fel de fundamentala cunoaştere de către om a istoriei, am sperat să putem lega până şi istoria religiei de studiul trupului. Dar, tot aşa cum istoria este în mod inevitabil mijlocită de către istoriografie, şi trupul este mereu mijlocit de către expresia simbolică a culturii. Adepţii deconstructivismului susţin că trupul nu este dat ci făurit, şi că fiecare cultură îl făureşte în mod diferit. Totuşi, se poate susţine că trupul unui american din zilele noastre şi trupul unui hindus din vechime sunt în aceeaşi măsura la fel (doi ochi, două mâini...) cât şi diferite (datorită a ceea ce fiecare dintre persoanele întruchipate crede despre ochi şi despre mâini). Trupul este în aceeaşi măsură dat şi făurit.

Din acest motiv am considerat că atitudinea hindusă vizavi de trup trebuie abordată din două perspective. Mai întâi, voi prezenta dovezile în favoarea inegalabilului punct de vedere hindus vizavi de alcătuirea trupului, prin referire la un grup de texte fundamentale despre embriologie –

---

[1] Deoarece prezentul eseu a fost primul redactat, alte două eseuri referitor la trupul la indieni au apărut: ediţiile Kasulis, 1993: Frits Staal, „Indian Bodies" (59-102) şi Gerald James Larson, „The Concept of Body in *Āyurveda* and the Hindu Philosophical Systems" (103-21). Ambele eseuri reprezintă nişte excelente anexe la prezenta schiţă.

literalmente modul în care trupul uman este clădit – provenite din diverse discipline hinduse, şi punând apoi întrebarea: De ce această paradigmă diferă de toate celelalte? Apoi voi continua cu abordarea variantelor hinduse ale unor teme somatice mitologice destul de puternic modulate, care se regăsesc în religiile de pretutindeni: capul, ochii, limba, organele genitale, sânii şi picioarele. Modularea hindusă a acestor teme cvasi-universale ne va furniza o viziune diferită asupra presupunerilor de natură cognitivă ale hinduşilor cu privire la trup.

TEXTE HINDUSE FUNDAMENTALE DESPRE EMBRIOLOGIE

Bineînţeles, un studiu al punctului de vedere hindus cu privire la trup ar putea fi efectuat prin analiza fiecărui text major, începând cu *Ṛig Veda* (în care trupul este celebrat în mod exuberant) şi cu *Upanişadele* (care avertizează în privinţa trădării efectuate de către acesta), la poezia de dragoste sanscrită (în mod previzibil, în favoarea trupului şi libertină), la textele yoga (de asemenea în favoarea trupului, deşi într-o altă notă şi, bineînţeles, fără a fi libertine) ş.a.m.d. Am restrâns acest capitol la câteva discipline indiene din vechime, care au dat un caracter relativ explicit presupunerilor cu privire la structura trupului fizic şi au fost împărtăşite de către majoritatea hinduşilor, relevând în acelaşi timp şi deosebirile semnificative dintre acestea.

Texte medicale

Una dintre presupunerile fundamentale ale textelor medicale hinduse (interesantă analogie cu modelul european) o reprezintă doctrina celor trei umori, strâns legată de credinţa hindusă conform căreia toată materia, inclusiv trupul uman, este alcătuiră din cele trei elemente ale lucidităţii (*sattva*), ale energiei (*rajas*) şi ale toropelii (*tamas*): „Se spune că vântul, bila şi flegma reprezintă grupul de umori din trup, sursa tuturor bolilor, iar energia şi întunericul sunt sursa îmbolnăvirii minţii. Transformările patologice considerate curabile sunt contracarate de către medicamentele ce posedă calităţi opuse [umorilor care generează aceste transformări], în mod corespunzător aplicate în funcţie de spaţiu, de doză şi de timp. Dar nu se prescriu tratamente pentru bolile considerate incurabile" (*Carakasamhitā* I.I.I. 54-62a. O'Flaherty, 1988, p. 93-4). În zilele noastre acesta rămâne punctul de vedere dominant al practicienilor ayurvedici.

Dar textele medicale însele recunosc existența multiplelor teorii cu privire la trup, chiar și în interiorul propriilor sisteme:

> Regele a convocat odată un grup de înțelepți ca să dezbată asupra acestei întrebări: Individul este o concentrare de suflet, simțuri, minte și organe senzoriale. Dar, se crede că și originea persoanei stă la baza originii bolilor, sau nu? Înțelepții a oferit diverse răspunsuri. Unul dintre ei spuse: „Individul se naște din Suflet și, astfel, bolile se nasc tot din Suflet." Un altul răspunse însă: „Nu. Atunci când mintea conștientă de luciditate este copleșită de energie și de toropeală, ea cauzează originea atât a trupului cât și a transformărilor patologice din acesta." Apoi un altul: „Nu. Toate ființele se nasc din *rasa* [substanța fluidă a hranei digerate], iar ca urmare diferitele boli se nasc și ele din *rasa*." Apoi un altul: „Nu. Individul se naște din cele șase elemente care alcătuiesc materia [pământul, apa, focul, vântul, spațiul și mintea sau sufletul] și, deci, și bolile se nasc din cele șase elemente."
>
> Un alt înțelept răspunse apoi: „Nu. Cum oare se poate naște cineva din cele șase elemente, fără mamă și fără tată? Omul se naște din om, vaca din vacă, iar calul dintr-un cal. Se cunoaște faptul că unele boli, precum tulburările căilor urinare, sunt ereditare. Deci, părinții sunt cauza." „Nu", a spus un altul, „căci orbul nu se naște dintr-un orb. Dar se știe că o ființă se naște din karma ei, și astfel bolile se nasc și ele din karma." „Nu", a spus un altul. „Agentul trebuie întotdeauna să preceadă o acțiune [karma]. Nici o persoană nu poate fi considerată a fi rezultatul unei acțiuni care nu a fost realizată; acest lucru este destul de clar. Nu, natura, propria natură e cauza atât a bolilor cât și a persoanei, la fel cum natura pământului este de a fi aspru, a apei de a fi fluidă, a vântului de a se deplasa și a focului de a fi fierbinte." „Nu", a spus un altul. „Creatorul a dat dovadă de imaginație nelimitată, și el a fost acela care a creat fericirea și nefericirea acestui univers, sensibil și insensibil." „Nu", a spus un altul. „Individul se naște din timp, iar bolile se nasc și ele din timp."
>
> Ei bine, în vreme ce înțelepții discutau în felul acesta, Punarvasu spuse, „Nu mai vorbiți așa. E greu de ajuns la adevăr atunci când iei atitudine. Aceia care rostesc argumente și contraargumente de parcă ar fi fapte bine stabilite, nu ajung niciodată la capătul argumentării lor, ca și cum s-ar învârti în cerc. Adevărata cunoaștere apare doar atunci când toropeala dizidenței este înlăturată de pe ceea ce dorim să știm. Hrana cea bună duce la creștere, iar hrana cea rea duce la boli." La care unul dintre înțelepți a replicat: „Doctorii sunt de altă părere. Nu toți vor înțelege această formă de învățare." (*Carakasamhitā* I.I.15.3-34. O'Flaherty, 1988, p. 92-3)

În ciuda recunoașterii factorilor metafizici complecși care influențează nașterea și dezvoltarea trupului, ultimul punct de vedere menționat, și pe care textele hinduse îl prezintă întotdeauna drept cel favorizat, a fost cel care a triumfat în cadrul științelor medicale hinduse: hrana este prezentată drept cauza primordială a trupului; hrana proastă este cauza primordială a bolii, iar hrana bună este cauza primordială a vindecării. Acesta este unul din motivele pentru care în textele juridice, spre care ne vom îndrepta acum privirea, s-a pus atât de mult accent pe hrana potrivită și pe hrana nocivă.

„Legile lui Manu"

Legile lui Manu, textul paradigmatic al preceptelor religioase hinduse compuse în primele veacuri ale erei noastre, exprimă o serie de atitudini diferite vizavi de trup. Mai întâi, şi în conformitate cu nesinceritatea generală, destul de şovăitoare, pe care Manu o arată filozofiei renunţării, acesta adoptă o atitudine rece faţă de trup: „[Omul] trebuie să renunţe la sălaşul urât mirositor, zbuciumat şi nestatornic al fiinţelor, plin de urină şi de excremente, cuprins de bătrâneţe şi de supărare, hărţuit de boală şi întinat de patimă, în care oasele sunt grinzile, musculatura şi tendoanele sunt frânghiile, carnea şi sângele sunt tencuiala, iar pielea este acoperişul (*Manu* 6.76-7). Aici, ca de altfel pretutindeni în sânul civilizaţiei din India, această atitudine faţă de trup este strâns asociată unei virulente misoginii.

De asemenea, Manu dă dovadă şi de o fundamentală stingherealâ, îndeosebi în ceea ce priveşte deschiderile prin care fluidele pot pătrunde sau ieşi din trup. În acest sens, preocuparea obsesivă pentru ceea ce pătrunde în trup (hrană) este contrabalansată de către preocuparea la fel de obsesivă de reglementare a excreţiilor (inclusiv cele de ordin sexual) şi de curăţire a orificiilor trupului. Acest model fizic, al pericolului care la orice oră pătrunde şi iese din trup, îşi găseşte ecoul în modelul social al actelor karmice, în care pericolele sociale pătrund şi ies din trup prin contactul cu alte persoane – în principal prin schimbul de alimente şi contactul sexual. Până în zilele noastre, gradul extrem al temerii manifestate de Manu vizavi de întinare, prin atare contact, a găsit prea puţine analogii în Occident, excepţie făcând poate atitudinea faţă de leproşi, când isteria publică faţă de bolnavii de SIDA furnizează, cred eu, o nefericită asemănare cu atitudinea lui Manu faţă de cei suferinzi de boli sociale (cu alte cuvinte, toate bolile, întrucât acestea sunt pedepse pentru păcatele împotriva societăţii) sau de handicapuri sociale (precum naşterea într-o castă inferioară).

Dar femeile, la fel ca şi trupul, îşi găsesc şi ele utilitate pentru Manu: ca receptaclu pentru procrearea moştenitorilor de sex masculin. În Manu există două modele diferite şi conflictuale de paternitate, exprimate prin intermediul unei singure metafore cu caracter agrarian: Semănătorul este părintele biologic care poate fi sau nu soţul legitim; femeia este ogorul, iar proprietarul acestuia este soţul legitim. Fiul născut pe ogor (soţie), dintr-un bărbat altul decât soţul legitim, este cunoscut sub numele de *kṣetraja*, ad litteram „născut în ograda (soţului)", fiul natural al soţiei (*Manu* 9.167). Există însă două moduri de a privi această metaforă:

(a) Bărbatului, care este stăpânul ogorului (cu alte cuvinte, al femeii), îi aparţine orice recoltă însămânţată pe ogor. Manu consideră că ogorul este complet neutru şi că recolta (fiul) însămânţată va fi întotdeauna asemănătoare sămânţei (tatălui). De aceea, sămânţa nu trebuie niciodată irosită pe „ogorul" sau nevasta altui bărbat, pe de altă parte însă, nu este nici un rău dacă vreun alt bărbat îşi varsă sămânţa pe „ogorul „ tău (căci fiul acesta va fi atunci al tău). În acest caz Manu interzice unui bărbat să comită adulter cu nevasta altui bărbat, dar în acelaşi timp permite fratelui său să-i facă un moştenitor leviratic, prin practica indiană *niyoga*, conform căreia o văduvă va trebui să nască un fiu provenit de la fratele mai tânăr al soţului decedat. Acest argument, conform căruia bărbatul este stăpânul femei, este foarte răspândit în India.

Dar, pe de altă parte, se poate susţine şi ideea că (b) bărbatul care este stăpânul sămânţei şi care în orice caz stabileşte trăsăturile distinctive ale recoltei, este stăpân asupra acesteia. Acesta poate fi motivul pentru care un bărbat ar putea dori să-şi verse sămânţa pe ogorul altcuiva, dar este astăzi şi un motiv pentru ca bărbatul să se asigure că numai sămânţa lui creşte pe ogorul său. Pe de altă parte însă, argumentul că – bărbatul este stăpânul propriei sămânţe – mai are şi un rol secundar, deoarece, pe de o parte, ar încuraja adulterul (ar produce fii legitimi cu tot felul de femei), iar, pe de altă parte, ar face ca mariajele de tip leviratic să fie lipsite de sens (deoarece fiul născut din fratele tău cu soţia ta ar fi al acestuia şi nu al tău).

> Se spune că fiul aparţine soţului, dar canonul prezentat este împărţit în două de către ideea „cine este soţul": unii susţin că acesta este părintele, alţii în schimb susţin că soţul este stăpânul ogorului. În mod tradiţional, se spune că femeia reprezintă ogorul, iar bărbatul reprezintă sămânţa; totate fiinţele care au trup se nasc din unirea ogorului cu sămânţa. Uneori domină sămânţa, alteori pântecele femeii; dar cel mai bine pentru urmaşi este atunci când cele două au valoare egală. Cât priveşte sămânţă şi pântecele, se spune că sămânţa este mai importantă, deoarece odraslele tuturor fiinţelor poartă amprenta sămânţei. Oricare ar fi sămânţa semănată pe ogor la momentul potrivit, aceea va şi creşte şi îşi va demonstra calităţile individuale. Întrucât se spune că acest pământ este pântecele etern al tuturor fiinţelor, dar sămânţa nu dezvoltă în acestea nici una dintre calităţile pântecelui. Căci aici pe pământ, când agricultorul seamănă la sorocul potrivit seminţe de diverse soiuri, chiar şi pe un singur ogor, fiecare sămânţă creşte aşa cum stă în firea ei. Orezul, orezul roşu, fasolea, susanul şi orzul cresc potrivit sămânţei lor, tot aşa se întâmplă şi cu prazul sau cu trestia de zahăr. Nu se întâmplă niciodată ca „să semeni una şi să crească alta"; căci ce se seamănă, aceea şi creşte. (*Manu* 9.31-42)

Argumentul de bază pare suficient de raţional; Manu recunoaşte că calitatea ogorului influenţează într-adevăr calitatea recoltei (recoltele cresc mai bine pe un ogor bine arat sau pe unul „de bună calitate"), dar în acelaşi timp, în mod corect, susţine că trăsăturile de bază ale ogorului nu influenţează caracteristicile de bază ale recoltei (orzul, mai degrabă decât fasolea, creşte pe orice fel de ogor ar fi el însămânţat). Dar Manu mai abordează şi chestiunea proprietăţii asupra recoltei (fiului) în termenii unei imagini pastorale, al cărei tâlc nu este chiar atât de evident:

> Aşa cum masculul de prăsilă nu este stăpân asupra progeniturii din vaci, iepe, cămile şi roabe, din bivoliţe, capre şi din oi, tot aşa şi cu (progenitura) din nevestele altor bărbaţi. Dacă taurul [unui om] ar fi să procreeze o sută de viţei în vacile altor oameni, acei viţei ar aparţine proprietarilor acelor vaci, iar sământa taurului ar fi vărsată zadarnic. Aceasta e legea pentru progeniturile vacilor şi iepelor, al roabelor, cămilelor şi caprelor, al păsărilor şi al bivoliţelor. (*Manu* 9.48, 50 şi 55)

Aceste rânduri pastorale apar în Manu presărate cu metafore cu caracter agrarian, referitor la sământă şi la ogor, folosite ca sprijin în favoarea argumentului răspândit, conform căruia stăpân al progeniturii este mai degrabă cel ce posedă femeia şi mai puţin cel ce posedă sământa. Când însă, tot în termenii unor metafore cu cararcter agrarian şi pastoral, Manu abordează căsătoriile mixte, acesta, în altă parte, recunoaşte contribuţia egală a tatălui şi a mamei la natura copilului. Apoi conchide: „Unii bărbaţi înţelepţi preţuiesc sământa, unii ogorul, iar alţii atât sământa cât şi ogorul; aceasta însă este decizia finală în privinţa acestui subiect: sământa semănată pe ogorul greşit piere chiar în acesta, iar un ogor lăsat fără sământă rămâne sterp. Şi întrucât înţelepţii au fost purtaţi, în pântece de animal [femelă] prin forţa sămânţei, şi au fost preţuiţi şi onoraţi, de aceea şi sământa este preţuită" (*Manu* 10.70-72).

Astfel Manu ajunge în sfera speculaţiilor tot mai complexe. Chiar şi relativ simpla imagine agrară s-a dovedit a fi ambiguă; imaginea pastorală complică şi mai mult faptele, îndeosebi atunci când Manu admite în ultimul rând al pasajului citat că unii oameni se împerechează cu animale; iar când e vorba de oameni, un al treilea factor este introdus: comportamentul copilului, ce trebuie privit ca un factor care este separat de contribuţia genetică a oricăruia dintre părinţi (excepţie făcând însă contribuţia genetică a „proprietarului ogorului", în cazul unui adulter).

Aceasta se poate foarte bine datora faptului că bărbaţii au dat majorităţii textelor noastre forma lor finală, astfel că acestea vorbesc în principal despre bărbat în postura de cunoscător activ al pasivei femei-în-chip-de-ogor (domeniu al cunoaşterii şi al procreării), tot aşa cum vorbesc despre suflet ca şi cunoscător al trupului-în-chip-de-ogor, *kṣetrajña* (care împreună cu *kṣetraja* formează un calambur natural; dar care este sursa şi care este ecoul?). În altă parte însă. îndeosebi în capitolul nouă, Manu recunoaşte rolul creator al femeii ca trup/ogor, atunci când admite faptul că un brahman ale cărui neveste aparţin diferitelor clase dau naştere unor copii al căror statut este în parte determinat de statutul mamei. Şi, în cele din urmă, fondul genetic uman este în totalitate schimbat de către cultură, de către transformările rituale ale *saṃskāras*, încât copilul dobândeşte ceea ce McKim Marriott numeşte „fond codificat" – fiinţa sa somatică şi cea socială – nu numai de la părinţi, dar şi de la învăţătorii şi de la preoţii săi, după cum de asemenea susţinea Manu (*Manu* 2.169-71).

În ceea ce priveşte contribuţia femeii la bagajul genetic al copilului, în gândirea indiană de mai târziu adeseori se afirmă că şi femeia are sământă, la fel ca şi bărbatul; sământa acesteia, întruchipată fizic de sângele menstrual, îşi aduce contribuţia la părţile moi ale copilului (carnea şi sângele), în vreme ce bărbatul contribuie la părţile tari ale acestuia (oasele şi tendoanele) (O'Flaherty, 1980, p. 21, 35-9, 50-1). Manu nu dă atenţie acestei tradiţii, deşi acestea, după cât se pare, stau la baza multora dintre poveştile şi credinţele populare hinduse despre sexualitatea umană. În India, până în clipa de faţă, modelul agrar rămâne un element de referinţă, dar nu este acceptat întotdeauna. Lina Frunzzetti şi Ákos Östör au explicat diferitele variante pe care sătenii bengalezi le vehiculează plecând de la tema de bază (Frunzzetti şi Östör 1976), în vreme ce E. Valentine Daniel a consemnat o minunată conversaţie în care sătenii tamil resping cu cinism întreaga viziune referitoare la sământă şi la ogor, în favoarea celei referitoare la sământa femeii (Daniel, 1984, p. 163-70).

Purāṇas

Purāṇas tratează multe dintre subiectele abordate şi de Manu şi de manualele medicale, oferind mai multe explicaţii cu privire la momentele concepţiei şi ale naşterii, care diferă atât unul faţă de celălalt cât şi faţă de acelea care apar în Manu şi în manualele medicale. *Mārkaṇḍeya Purāṇa* afirmă că sângele menstrual (*rajas*, în acelaşi timp şi termenul pentru proprietatea energiei) este sământa femeii; de unde reiese ideea că sământa din care se naşte copilul este dublă, bărbătească şi femeiască:

> Fecundarea femeii înseamnă dispersarea sămânţei în sângele menstrual. De îndată ce [sufletul] este eliberat din iad, sau din rai, acesta ajunge în (pântece). Copleşită de către acest [suflet], dubla sământă se întăreşte. Devine un grăunte de viaţă, apoi o mică bulă, şi apoi carne. Aşa cum vlăstarul de plantă se naşte din sământă, tot aşa şi din boţul de carne se nasc cele cinci mădulare (două braţe, două picioare şi capul) cu tot ce aparţine de ele. Membrele auxiliare – degetele, ochii, nasul, gura şi urechile – cresc şi ele din cele (cinci) mădulare; şi, în acelaşi fel, din aceste membre auxiliare cresc unghiile şi aşa mai departe. Părul de pe corp creşte în piele după care creşte şi părul de pe cap.
>
> Amniosul se măreşte pe măsură ce fetusul creşte. Aşa cum nuca de cocos creşte odată cu coaja, tot aşa creşte şi amniosul care se deschide spre fund. Fetusul creşte la fundul pântecelui, cu palmele pe lângă genunchi, degetul mare pe genunchi şi restul degetelor îndreptate înainte, în spatele genunchilor aflându-se ochii, dintre genunchi răsărind nasul; fesele se sprijină pe cele două călcâie, cu braţele şi gambele pe exterior.

> Treptat, fiinţa umană se dezvoltă în acest fel în pântecele femeii; celelalte fiinţe adoptă alte poziţii în funcţie de propria conformaţie.
>
> Focul din interiorul stomacului întăreşte embrionul, care trăieşte din ceea ce mănâncă şi bea [mama]. Şederea fiinţei în interiorul pântecelui este un fapt demn de laudă, fiind o răsplată de neuitat. Un cordon numit „Întăritorul şi Hrănitorul!“ leagă ombilicul embrionului de măruntaiele femeii, iar embrionul rămâne astfel în viaţă. Căci ce mănâncă şi bea femeia se duce în stomacul embrionului, întărind şi hrănind trupul acestei fiinţe, astfel ca ea să poată creşte.
>
> Apoi fiinţa începe să-şi amintească de multele existenţe anterioare din roata reîncarnării, fapt care o deprimă şi o face să se zbată dintr-o parte în altă, obsedată de gândul: „Niciodată nu o să mai fac *asta*, atunci când o să ies din acest pântece. O să fac tot ce-mi stă în putere ca să nu devin iar un embrion.“ Fiinţa gândeşte în felul acesta în timp ce îşi aminteşte de chinurile naşterii anterioare, ca urmare a forţei destinului.
>
> Apoi, cu trecerea timpului, embrionul se întoarce, cu capul în jos, iar în luna a noua sau a zecea se naşte. Când iese afară, este vătămat de vântul zămislirii; el iese afară plângând, căci îl doare suferinţa din inima sa. După ce a ieşit din pântece, cade într-un leşin de nesuportat, dar odată la aer îşi vine în fire. Apoi forţa înşelătoare a lui Vişṇu de a crea iluzii îl copleşeşte, iar atunci când sufletul acestuia a fost amăgit, îşi pierde experienţa. Îndată ce fiinţa şi-a pierdut experienţa, aceasta devine un prunc.
>
> După aceasta devine băiat, apoi tânăr şi, în cele din urmă, un om bătrân. Şi apoi moare şi iar se naşte ca altă fiinţă umană. Astfel el alunecă pe roata reîncarnării la fel cum alunecă şi ciutura pe roata unei fântâni. (*Mārkaṇḍeya Purāṇa* 10.1-7, 11.1-21)

Predominanţa tatălui în zămislirea trupului, fapt asupra căruia insistă Manu, este reliefată aici nu doar de rolul şi de contribuţia mamei la substanţa trupului, ci şi de către rolul embrionului, ale cărui existenţe anterioare, fără a fi legate de viaţa părinţilor, sunt evocate de la bun început (când sufletul este „eliberat din iad sau din rai“) şi apoi în timpul sarcinii (când este cuprins de regret şi de remuşcări), rămânând relevante chiar şi atunci când în momentul naşterii sunt date uitării.

TIPARE MITOLOGICE ÎN TEXTELE HINDUSE

Să ne întoarcem acum la o serie de variante hinduse ale temelor somatice mitologice din religiile lumii, fără a scăpa din vedere atât imaginile pe care aceste legende le adaugă la viziunea hindusă vizavi de alcătuirea trupului, cât şi implicaţiile faptului că legende asemănătoare sunt vehiculate şi în alte culturi.

Capul

Să începem deci, în mod corespunzător, cu capul. Există o culegere de mituri hinduse în care un bărbat desparte capul unei femei dintr-o castă superioară de trup, fiecare dintre ele însufleţite, şi care apoi se unesc cu partea suplimentară a „dublurii“ ei în forma umbrei intangibile, pentru a forma alte două femei, fiecare constând din două jumătăţi puternic contrastante. În secolul al XVIII-lea, Pierre Sonnerat consemnează versiunea orală a unei legende tamil:

> Māriatale, nevasta ascetului Jamadagni şi mama lui Paraśurāma, cârmuia peste elementele constitutive, dar acest control nu-l putea avea decât atâta timp cât inima ei rămânea curată. Într-o zi s-a dus să care apă de la puţ şi, ca de obicei, a împachetat-o. Pe suprafaţa apei văzu apoi câţiva semizei [Gandharvas] care îşi petreceau timpul făcând gimnastică, chiar sub ochii ei. Farmecul lor o încântă şi dorinţa îi pătrunse în suflet. Apa împachetată se transformă imediat în lichid şi se amestecă cu cea din puţ. Nu mai putea s-o ducă acasă decât cu ajutorul unui vas. Pentru Jamadagni această neputinţă era dovada că nevasta lui se spurcase şi, în culmea mâniei, îi porunci fiului să o târască afară la locul de execuţie şi apoi să-i taie capul. Acesta execută ordinul dar, cum apoi Paraśurāma fu atât de îndurerat de pierderea mamei, Jamadagni îi spuse să aducă trupul, să-l unească cu capul pe care îl tăiase şi apoi să-i şoptească la ureche rugăciunea aflată de la el şi care avea s-o readucă la viaţă. Fiul alergă în grabă, dar, din greşeală, el uni capul mamei sale cu trupul unei femei paria, executată pentru fărădelegile ei – o monstruoasă împreunare, care i-a dat acestei femei virtuţile unei zeiţe şi viciile unei femei pierdute. Pierzându-şi puritatea datorită acestei confuzii şi comiţând tot felul de ferocităţi, zeiţa fu izgonită din casă; zeii, văzând distrugerile făcute de către aceasta, o potoliră dându-i puterea de a vindeca vărsatul şi promiţându-i că oamenii o vor implora să-i vindece de această boală...Doar capul ei a fost aşezat în sanctuarul interior al templului, pentru ca la el să se poată ruga indienii din castele superioare; iar trupul ei [de paria] a fost aşezat la intrarea în templu pentru a fi venerat de către paria... Māriatale, devenită impură prin unirea capului ei cu trupul unei paria şi temându-se că Paraśurāma, fiul ei, nu o va mai adora, îi imploră pe zei să-i dăruie un alt copil. Aceştia i l-au dăruit pe Kārtavīrya; paria îşi împart veneraţia între acesta şi mama lui. Acesta este singurul zeu căruia i se aduce ca ofrandă carne gătită, peşte sărat, tutun ş.a.m.d., deoarece el provine din trupul unui paria. (Sonnerat 1782, p. 245-7)

Această femeie compusă, creată din unirea capului lui Māriatale şi a trupului Femeii Paria, este un monstru, impur şi distrugător, boală încarnată - boală contradictorie, al cărui trup uman, de neatins, aduce febra care apoi este potolită de îndurarea capului divin. Aceasta este cea mai importantă dintre toate perechile teologice: ea este zeiţa care în acelaşi timp aduce boala şi apoi o îndepărtează, Domnul care dă şi ia, acel *mysterium fascinans et tremendum* pe care Rudolf Otto îl descrie drept esenţa sacrului – în acest caz, o fiinţă al cărei cap este *fascinans* şi al cărei trup este *tremendum*. Tensiunea din interiorul acestei fiinţe este atât de puternică încât aceasta nu rămâne componentă a ritualului; ea este din nou divizată, capul divin este în cele din urmă purificat prin desprinderea de trupul spurcat, iar apoi trupul paria este aşezat într-adevăr în faţa uşii, dincolo de care nu mai poate fi perceput, reprezentând pentru vecie marginea societății hinduse care vede în femeie un monstru cu cap divin și cu trup de paria.

În ce sens combinația de clase dintre capul și trupul lui Māriatale are vreo legătură cu ambiguitatea ei din punct de vedere sexual? Contrastul dintre femeia castă și cea erotică este exprimat prin intermediul unei serii de contrarii în ceea ce privește capul și trupul în cadrul mitului dar, pe de altă parte, nu este în totalitate clar ceea ce simbolizează acest contrast. *Structura* acestei teme pare să rămână constantă de-a lungul unei întregi colecții de mituri referitoare la decapitare: capul este despărțit de trup; *ceva* este separat de altceva prin tăiere. Dar ce este acel ceva? În acest sens capul poate apărea drept rațional și cast, iar trupul sentimental și senzual. În India însă, în special cea tantrică, dar nu numai aceasta, capul este locul unde se păstrează sperma. De aceea, este posibil ca prin îndepărtarea capului (sexual) al lui Māriatale, *trupul* să fie purificat. Pe de altă parte, decapitarea înseamnă imposibilitatea de a mai *gândi* (exact), cu alte cuvinte, sexualitatea a distrus raționalitatea. Textul tamil pare să susțină ideea că pur este capul, iar trupul este cel spurcat. Capul este sursa identității sexuale și a statutului legal al lui Māriatale: dacă capul acesteia este divin, atunci ea este o zeiță pură. Jumătatea ei impură, acea jumătate care tânjește după semizei, reprezintă femeia *reală*, femeia respinsă, femeia pătimașă, corupătoare și disprețuită ca orice paria. Această jumătate devine trupul lui Māriatale, integrată în cele din urmă, care se identifică cu capul divin dar care are trupul unei paria. Aici la fel ca pretutindeni, femeile de condiție inferioară reprezintă latura mai erotică a unei femei.

Jumătatea divină a lui Māriatale reflectă imaginea nerațională a soției pe deplin pură, simbolizată de îndemânarea imposibilă de a rostogoli apa, solidă și uscată, cu nimic care să o susțină. Avem de a face cu o imagine care nu poate fi susținută; sentimentul natural al femeii este exprimat în imaginea apei care revine la starea ei naturală de lichidate și se amestecă cu restul apei din puț, de unde fusese transformată. Imaginea apei împachetate care se scurge înapoi în râu reprezintă imaginea unei femei pure care încearcă sentimentul pasiunii, o fecioară de gheață care se topește datorită poftei trupești. În India, o atare femeie poate exista numai dacă este divizată din punct de vedere fizic.

Ochii

Dintre multele lucruri pe care ochii le simbolizează în mitologia hindusă, rolul sexual este acela care, întrucâtva, demonstrează ipoteza lui Freud cu privire la mutarea ascendentă. Un uimitor exemplu în acest sens îl reprezintă povestea lui Indra, Ahalyā și Gautama, o frecvent povestită legendă, cele ce urmează constituind o variantă destul de târzie:

> Cândva a trăit un mare înțelept pe nume Gautama care avea darul să cunoască trecutul, prezentul și viitorul. Ahalyă, nevasta lui, le depășea în frumusețe pe nimfele din ceruri. Într-una din zile, Indra, tânjind cu înflăcărare după frumusețea ei, îi face avansuri în secret, iar aceasta, proastă fiind și intimidată, îi cedează Indrei. Însă înțeleptul Gautama, dându-și seamă ce s-a întâmplat, datorită puterilor sale speciale, îl blestemă pe Indra spunându-i: „Vei fi însemnat cu o mie de organe genitale femeiești, după care tânjești atâta, iar când Ziditorul o va face pe Tilottamă – o femeie încântătoare – și o vei zări pe aceasta, semnele se vor transforma într-o mie de ochi." După ce dădu glas blestemelor, Gautama se întoarse la sihăstria lui. Ahalyă se transformă într-o stană de piatră, iar trupul lui Indra fu acoperit în întregime de organe genitale femeiești. (*Kathăsaritsăgara* 17.137-48)

În multe dintre mituri Indra este numit „O mie de ochi", la fel ca și alți zei vedici; uneori miile de ochi sunt identificați cu stelele de pe cer, iar alteori sunt personificați drept spioni ai zeului. Totuși, în această versiune Indra primește cei o mie de ochi doar la sfârșitul legendei (în vreme ce Gautama posedă, de la bun început, ochiul magic al cunoașterii – trecutului, prezentului și viitorului – pe care îl folosește pentru a-i prinde pe îndrăgostiți). Indra, la fel ca și Cain, poartă semnul păcatului comis, o pedeapsă obișnuită în *Legile lui Manu*, căci Manu recomandă ca bărbatul adulter să fie înfierat – cu un vagin, atunci când femeia cu care a comis adulterul este nevasta gurului său (*Manu* 8.352 și 9.237), iar Gautama este foarte asemănător unui guru. Blestemul lui Indra se încheie atunci când Creatorul o face pe Tilottamā, târfa cea frumoasă; în mod corespunzător, căci în alte surse se susține că lui Indra au început să-i crească cei o mie de ochi, în primul rând ca să o vadă pe Tilottamā pe când aceasta dansa ca să seducă un grup de demoni (*Mahābhārata* 1.203.15-26). Aici Indra este eliberat de blestem atunci când vrea să o vadă pe Tilottamā, doar că organele genitale femeiești se transformă în ochi.

Blestemul lui Indra de a purta o mie de vagine pe suprafața trupului său, literalmente îi ia bărbăția, sau cel puțin îl feminizează și de aceea poate fi, în linii mari, echivalent cu castrarea. Și apoi transformarea acestui blestem în purtarea pe toată suprafața trupului a o mie de ochi este un uimitor exemplu de mutare ascendentă. În termenii istoriei acestei legende, observăm totuși, că mitul care transformă organele genitale femeiești de pe trupul lui Indra în ochi, nu face decât să răstoarne cursul timpului; străvechea trăsătură de a avea o mie de ochi a constituit izvorul unui mit care i-a dat acestuia (prin mutare descendentă?) o mie de vagine, care apoi, mai târziu au fost transformate iar în ochi.

Limba

În continuarea temei mutării ascendente, există şi o colecţie de mituri cu privire la limbă, în care aceasta este, de asemenea, privită ca organ sexual:

> Limbă-lungă a fost o drăcoaică care avea obiceiul să lingă ofrandele cu limba ei cea lungă. Indra îl trimise pe Sumitra să o seducă pe aceasta. Dar Limbă-lungă îl respinse cu aceste cuvinte: „Tu n-ai decât un singur penis, pe când eu am „şoareci" pe fiecare mădular, pe mădularul acesta şi pe mădularul acela. N-o să meargă asta." Însă, după ce Indra l-a înzestrat pe Sumitra cu penisuri pe fiecare mădular, acesta reuşi să o seducă pe drăcoaică. S-au culcat şi de îndată ce Sumitra reuşi să-şi impună voinţa, acesta rămase prins în drăcoaică. Sumitra îl chemă în ajutor pe Indra, care o răpuse cu fulgerul său nimicitor. (*Jaiminīya Brāhmaṇa* 1.16-63; O'Flaherty, 1985, p. 102-3)

În plus, faţă de numărul mare de organe genitale femeieşti (în corespondenţă cu numărul mare de organe genitale bărbăteşti ale lui Indra, duşmanul ei de moarte), diavoliţa mai are şi organul vorbirii. Limba cea lungă, cu care linge ofrandele, este un organ destinat atât sacrificiului cât şi agresiunii de ordin sexual. Numele ei, la fel ca şi unele dintre funcţiile ei, provin de la căţeaua Limbă-lungă care într-o altă parte a Vedei ameninţă ofrandele. (*Ṛig Veda* 9.101.1; *Maitrāzaṇī Saṃhitā* 3.10.6; *Aitareya Brāhmaṇa* 2.22.10). După ce limba lungă a acesteia reprezintă un precedent atât pentru limba lungă a lui Kālī (care în multe dintre icoane apare reprezentat aşa) cât şi pentru demonul Raktabīja („Sămânţă-de-sânge") a cărui fiecare picătură de sânge dă naştere unui nou demon. Pentru a-l învinge, zeiţa dă naştere mai multor copiii ale propriei fiinţe care cu limbile lor reuşesc să prindă fiecare picătură de sânge înainte de a cădea pe sol (*Vāmana Purāṇa* 30.27).

În toată această colecţie de mituri, limba pare să funcţioneze mai degrabă drept o sursă feminină de forţă sexuală şi marţială, decât de forţă culturală. Tocmai în aceasta constă deosebirea faţă de alte mitologii în care, de exemplu, adeseori femeilor violate li se tăia limba pentru a fi reduse la tăcere. Limba drăcoaicei în mitologia hindusă este fără glas.

Organele genitale externe

Prin comparaţie (sau poate compensaţie), organele genitale externe au glas. Este aproape inutil să dedicăm o secţiune separată organelor genitale externe, pe care le-am întâlnit deja uşor deghizate sub forma ochilor şi a limbii. Mitologia hindusă, însă, spune lucrurilor pe nume şi, în plus, există şi un număr de mituri în care organele genitale sunt detaşate de trup, ducând propria lor viaţă (ca, de altfel, în *fabliaux*-urile franceze).

Într-adevăr *lingam*-ul, sau falusul, zeului Śiva este întâlnit, mai degrabă detaşat de trup, decât ataşat de acesta. În momentul creaţiei, *lingam*-ul de flăcări se înalţă din apele haosului, lungindu-se până la cer şi până în fundul iadului, întinzându-se la nesfârşit în ambele direcţii (*Kūrma Purāṇa* 1.25). Apoi Śiva însuşi şi-l smulge când creaţia umană îl deziluzionează (O'Flaherty, 1973, p.130-6; 1975, p. 137-41). Şi, în cele din urmă, înţelepţii din Pădurea de pini îl castrează pe Śiva şi fac ca *lingam*-ul acestuia să cadă la pământ, atunci când Śiva le seduce nevestele (O'Flaherty, 1973, p. 172-209; 1975, 141-9). În fiecare dintre aceste situaţii, o voce, fie a *lingam*-ului însuşi, fie una „despărţită de trup" (*aśarīra vāc*) însoţindu-l pe *lingam*, le dă de ştire privitorilor că Śiva este mânios, iar apoi le spune că mânia acestuia poate fi potolită, dacă zeii şi oamenii vor promite să venereze pe vecie *lingam*-ul acestuia, ceea ce în India se mai practică încă.

Şi organul genital al zeiţei este detaşat de trup, dar acest lucru se întâmplă numai după ce ea se sinucide. Apoi Śiva poartă trupul acesteia în spate până ce Viṣṇu îşi ia discul şi îl taie în bucăţi. Câte un altar se înalţă acolo unde cad organele trupului, iar în Assam, unde cade organul genital al zeiţei, se înalţă cel mai sacru dintre ele (O'Flaherty, 1975, p. 249-51). În ambele cazuri, fie bărbăteşti fie femeieşti, organele genitale prezintă un mare pericol atâta timp cât sunt ataşate de trupul uman (sau cel divin); doar atunci când sunt detaşate ele nu prezintă pericol devenind, într-adevăr, obiect de veneraţie. Numai când sunt detaşate de trup acestea au glas. Ne putem aminti în acest sens că, atunci când în atitudinile hinduşilor vizavi de trup, capul şi trupul reprezintă expresia altor tensiuni intolerabile, acestea din urmă dau dovadă de fermitate doar când sunt detaşate unul faţă de celălalt.

Pieptul

Adeseori în mitologia hindusă şi sânii sunt desprinşi de trupul uman, doar că aceştia, la fel ca şi ochii şi gura, sunt mai degrabă organe antisexuale decât sexuale. În Orissa, de exemplu, se emite ideea că bărbaţii nu au decât o singură sursă de secreţii sexuale: din sânge se naşte sperma. Femeile, în schimb, posedă o masă solidă la baza creierului, care, atunci când este topită de căldura pasiunii, devine sperma femeii, acel fluid care coboară în organele genitale, le unge pregătindu-le pentru raportul sexual, în acelaşi timp reprezentând jumătate din materia genetică care generează copilul (cealaltă jumătate fiind sperma bărbatului); după zămislirea copilului, sămânţa femeii se întoarce în creierul femeii, devine din nou masă solidă şi apoi, după naşterea copilului, încălzită fiind de dragostea maternă, se transformă în lapte, ce se acumulează în sâni.

Astfel, din punct de vedere psihologic, femeia nu poate fi erotică şi maternă în acelaşi timp. (vezi Marglin 1985; O'Flaherty 1980, p. 17-64).

Spre deosebire de organele genitale externe, sânii tind să manifeste un caracter mai distrugător, atunci când sunt desprinşi de trupul femeii. Bineînţeles, aşa se întâmplă cu Kaṇṇaki, îndelung suferinda eroină a marelui poem epic tamil, *Śilappaddikāram*, care, pentru a răzbuna moartea soţului, îşi smulge sânul stâng, care, transformându-se în flăcări, arde din temelii oraşul. Alt sân distrugător este cel al lui Pūtanā:

> Înspăimântătoarea Pūtanā [„rău mirositoare"], o mâncătoare de copii, este trimisă de Kamsa să îl omoare pe Kṛṣṇa, nepotul său. Aceasta umblă dintr-un loc într-altul, prin oraşe şi sate şi peste câmpii omorând pruncii... Într-una din zile Pūtanā soseşte în satul lui Kṛṣṇa, unde dă peste pruncul Kṛṣṇa întins pe pat. Îl ia pe cel atotputernic în poale, tot aşa cum ai lua un şarpe otrăvitor adormit, de parcă ar fi un capăt de frânghie. Luându-l în poale, îi dă acestuia să sugă de la sânul dinainte uns cu otravă ucigătoare. Zeul mânios, însă, şi strângând cu forţă sânul între palme, o dată cu laptele îi stoarce şi ultima picătură de viaţă din trup. (*Bhāgavata Purāṇa* 10.61-20, 30-44; O'Flaherty 1975, 214-14).

Din nou, tensiunea intolerabilă dintre cele două imagini ale trupului, sânul, simbolizând aici atât mama cât şi femeia seducătoare, izbucneşte numai atunci când simbolul, sânul însuşi, este nimicit.

Piciorul

Piciorul este un simbol complex al mortalităţii în mitologia hindusă, el fiind de asemenea detaşat de trup. Zeul soare se numeşte Mārtāṇḍa („mort în ou") deoarece se naşte cu deformaţii (*Śatapatha Brāhmaṇa* 3.1.3-5); în mitologia de mai târziu, Aruṇa, vizitiul zorilor, nu are picioare; schilodirea lui poate indica faptul că picioarele lui nu se dezvoltă în ou. Mitologia de mai târziu vorbeşte în acelaşi timp şi despre schilodirea soarelui şi, mai precis, despre deformarea piciorului fiului său:

> Saṃjñā s-a măritat cu Vivasvan [soarele] şi i-a născut un fiu, pe Manu, zeul tuturor făpturilor; apoi i-a făcut gemeni, pe Yama, regele celor morţi, şi pe Yamī [sau Yamunā], sora acestuia. A simţit aversiune însă pentru căldura soarelui şi teamă pentru sămânţa/energia acestuia. Privindu-şi propria umbră [Chāya], aceasta spuse: „Mă duc la casa tatălui meu. Te rog rămâi aici şi fii bună cu copiii mei şi nu povesti nimic de aceasta stăpânului meu." Umbra răspunse: „De voi fi trasă de păr, de voi fi blestemată, nu voi sufla o vorbă despre intenţia ta, O zeiţă! Mergi unde doreşti." Vivasvan, crezând însă că umbra era Saṃjñā, îi mai făcu doi băieţi şi o fată. Umbra, însă, nu le-a arătat primilor născuţi aceeaşi afecţiune pe care le-a arătat-o Saṃjñā, ai cărei copii aceştia erau. Manu se împăcă cu aceasta, dar lui Yama îi veni greu să suporte. O ameninţă pe Saṃjñā umbra cu piciorul şi aceasta îl blestemă: „Căci dacă ameninţi cu piciorul pe soţia tatălui tău, piciorul tău îţi va cădea." Apoi Yama şi Manu se duseră la tatăl lor şi Yama îi spuse: „Mama noastră ne evită, pe noi copiii mai mari şi îi favorizează pe cei mai tineri. Am ameninţat-o cu piciorul, dar nu i-am atins trupul şi ea m-a

> blestemat. Nu cred că ea ne este mamă, căci o mamă nu se poartă rău cu copiii ei, chiar şi atunci când aceştia sunt răi.“ Tatăl acestuia răspunse: „Nu pot să împiedec ca vorbele soţiei tatălui vostru să nu se împlinească, dar datorită dragostei mele pentru tine o să-ţi fac hatârul. Viermii vor muşca din carne piciorului tău şi vor ieşi apoi la suprafaţa pământului. Şi astfel vorbele ei se vor adeveri, iar tu vei fi salvat.“
>
> Vivasvan îşi dădu apoi seama că umbra nu era adevărata mamă. Se duse la Tvaṣṭṛ, părintele lui Saṃjñā şi fierarul zeilor, care eliberându-se de surplusul de energie, luă forma unui armăsar, se apropie de nevastă, la rândul ei transformată în iapă, şi îi zămisli pe Aśvini, pe zeii gemeni în formă de cal. (*Mārkaṇḍeya Purāṇa* 103-105; *Bhāgavata Purāṇa* 6.6.38; O'Flaherty 1975, 66-70)

Piciorul mutilat este o sinecdocă referitoare la caracterul trecător al trupului uman ca un tot unitar. Aici piciorul dobândeşte şi el voce, deoarece de fapt textul sanscrit ascunde un calambur: „picior“ (*pāda*) este în acelaşi timp şi o unitate de măsură în poezie (ca şi în engleză) şi ceea ce salvează piciorul lui Yama este întocmai acest artificiu al poeziei. Un calambur similar referitor la *pāda*, însemnând atât picior cât şi a patra parte, apare în Manu 1.81-2: „ În Epoca de Graţie, religia este nealterată şi se sprijină pe cele patru picioare ale ei, şi tot aşa se întâmplă şi cu adevărul; oamenii nu dobândesc nici un fel de câştig prin lipsa de religiozitate. Dar în celelalte [epoci], prin [atare nedrepte] câştiguri, religia este înfrântă pas cu pas; şi datorită hoţiei, minciunii şi duplicităţii, religia dispare pas cu pas.“ Aici, ca şi în alte părţi, piciorul este asociat cu pierderea, în mod special cu pierderea nemuririi (întrucât fāpturile Epocii de Graţie trăiesc un timp îndelungat, dar începând cu aceasta durata de viaţă descreşte treptat). Astfel, unul dintre semnele care generează distincţia dintre un muritor şi un nemuritor, este faptul că picioarele primului ating pământul, în vreme ce nemuritorul pluteşte uşor deasupra pământului. Şi zeul întruchipat Kṛṣṇa moare atunci când un vânător, care bineînţeles în mod semnificativ poartă numele „Bătrâneţe“, îl ia pe acesta drept sălbăticiune şi îl răneşte la picior (*Mahābhārata* 16).

Caracterul muritor al piciorului în India îşi găseşte multe asemănări în miturile Greciei (să ne gândim doar la călcâiul lui Ahile, la piciorul umflat al lui Orfeu, sau la ghicitoarea sfinxului), sau ale iudaismului străvechi (să ne amintim de şarpele care va trebui să strivească călcâiul omului de îndată ce acesta este izgonit din rai). În India însă, piciorul are alte conotaţii, poate mai specifice din punct de vedere cultural. În acelaşi timp este şi un simbol al opresiunii politice: Śūdra, servitorul, reprezentând cea mai modestă dintre cele patru clase ale societăţii hinduse, se naşte din piciorul omului primitiv (*Ṛig Veda* 10;90; *Manu* 1.31), acest lucru fiind adesea citat în apărarea faptului că Śūdra se situează în afara sistemului social (doar celelalte trei clase sunt admise în cadrul ritualurilor de transformare, fiind „născute de două ori“) şi condamnate a rămâne în serviciul celorlalte clase. Gestul făcut de añjali, de a-şi împreuna palmele şi a le duce la frunte, este o formă prescurtată a unui gest mai complex (efectuat la ocazii importante) prin care cel care îl săvârşeşte se apleacă şi culege de la picioarele persoanei respectate o mână de ţărână pe care apoi şi-o toarnă pe cap.

CONCLUZII

Şi aici ne putem, totuşi, aminti de imaginea creştină a femeii care i-a şters picioarele lui Iisus cu părul ei. Din nou, se dovedeşte a fi un lucru dificil de a separa imaginile comune cu privire la trupul uman de cele specific hinduse. Dar viziunea hindusă a acestor imagini sporeşte cunoaşterea noastră a diverselor moduri în care diferitele culturi au creat acelaşi trup. În plus, detaliile specific umane ale mitului ar putea permite generalizarea mai amplă în privinţa ipotezelor umane comune, decât comparaţiile mai generale ale paradigmelor din embriologie şi anatomie o permit. Ar putea face posibile, de exemplu, speculaţiile în privinţa ideilor comune referitoare la amputare şi mutilare, la transplantul de organe şi la schimbarea de sex, precum şi la legăturile invizibile dintre părţile aparent disparate ale trupului uman.

Deci, deplasându-ne de la cap la picioare (modul tradiţional de a descrie o femeie hindusă, spre deosebire de o zeiţă care este prezentată de la picioare la cap), suntem liberi să ne detaşăm singuri atât de părţile individuale ale trupului hindus (aşa cum am văzut, un act cât se poate de hindus) şi de trupul hindus ca un tot unitar (un act care este ţelul majorităţii sistemelor filozofice hinduse).

BIBLIOGRAFIE

Texte sanscrite

Aitareya Brāhmaṇa (Calcutta, 1986).
Bhāgavata Purāṇa (Bombay, 1832).
Bṛhaddevatā din Śaunaka (Cambridge, Mass., 1904).
Carakasaṃhitā (două volume, Delhi, 1963).
Jaiminīya Brāhmaṇa (Nagpur,1954).
Kathāsaritsāgara (Bombay, 1930).
Kūrma Purāṇa (Varanasi, 1972).
Mahābhārata (Poona, 1933-69).
Maitrāyaṇī Saṃhitā (Wiesbaden, 1970).
Manu (*Legile lui Manu*). Trad. de W. Doniger, împreună cu B. K. Smith (Harmondsworth: Penguin Books, 1991).

Mākaṇḍeya Purạṇa (Bombay, 1890).
Ṛig Veda, cu un comentariu de Sayana (Londra, 1890-92).
Vāmana Purāṇa (Varanasi, 1968).

Izvoare secundare

Daniel, E. V. (1984), *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way*, Berkley: University of California Press.

Fruzzetti, L. şi Östör, Á. (1976), „Seed and Earth: a Cultural Analysis of Kinship in a Bengali Town', *Contributions to Indian Sociology* N.S., 10/1, p. 97-132.

Kakar, S. (1990), *Intimate Relations: Exploring Indian Sexuality*, University of Chicago Press.

Kasulis, T. P. (ed.), cu R. T. Ames şi W. Dissaanayake (1993), *Self as Body in Asian Theory and Practice*, Albany, NY: SUNY Press.

Marglin, F. A. (1985), „Wives of the God-King: The Rituals of Hindu Temple Courtesans', Comunicare prezentată la conferinţa: Tema erotică în cadrul tradiţiilor culturale din India, Minneapolis, 10-12 mai, 1985.

O'Flaherty, Wendy Doniger (1973), *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva*, Oxford University Press. (1975), *Hindu Myths*, Harmondsworth: Penguin Books. (1976), *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Berkeley: Univ. of Chicago Press. (1980), *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, Univ. of Chicago Press. (1985), *Tales of Sex and Violence: Folklore, Sacrifice, and Danger in the Jaiminīya Bārāhmaṇa*, University of Chicago Press. (1988), *Other People's Myths: The Cave of Echoes*, New York: Macmillan. (editare şi traducere) (1990), *Textual Sources for the Study of Hinduism*, University of Chicago Press.

Sonnerat, P. (1782), *Voyages aux Indes Orientales*, Sonnerat, Paris.

Sullivan, B. M. (1990), *Kṛṣṇa Dvāipāyana Vyāsa and the Mahābhārata: A New Interpretation*, Leiden: E. J. Brill.

CAPITOLUL 11

Trupul în monahismul buddhist Theravāda[1]

STEVEN COLLINS

I

Încep cu un remarcabil pasaj din *Vinaya*, textele canonice cu privire la disciplina monahală. Deoarece un călugăr întreținuse raporturi sexuale cu fosta nevastă, Buddha a trebuit să promulge canonul monahal care interzice raporturile sexuale. Buddha spune:

„Ai face mai bine, nesăbuitule, să-ți introduci mădularul în gura unui șarpe înspăimântător și otrăvitor decât într-o femeie...ai face mai bine, nesăbuitule, să ți-l introduci în flăcările fierbinți ale unei bocșe cu mangal înroșit decât într-o femeie. De ce? Din pricina *acestui lucru*, nesăbuitule, ai putea muri sau suferi cumplit, dar asta nu te-ar putea determina, ca la descompunerea trupului după moarte, să ai parte de o reincarnare într-o ființă de condiție mai modestă, de un destin nefast, de decădere și de chinurile iadului. Ci din pricina *acestui fapt*, nesăbuitule, [tu poți]." (*Vin* III 19[2])

Educația monahală buddhistă, la fel ca și multe alte practici spirituale din India, îndeosebi cele yoga, își propune controlarea și apoi eliminarea în final a pornirilor trupului și a sentimentelor.[3] Poftele trupești reprezintă poate cea mai obişnuită dintre ţinte, dar sunt şi altele: în conformitate cu un alt pasaj din *Vinaya*, atunci când Buddha îl călugăreşte pe Rāhula, fiul său, fără încuviinţarea familiei (nu este menţionată părerea lui Rāhula) Suddhodhana, tatăl lui Buddha, îşi exprimă nemulţumirea afirmând că „dragostea pentru un fiu taie în carne vie, [trece prin trup şi] sălăşluieşte în măduva oaselor" (*Vin* 182-3). Dar chiar şi această dragoste (sau afecţiune, *pema*), aşa cum citim într-altă parte, (*S* III7; cf. *A* II 213ff.) va fi stârpită din trup, la fel cum se întâmplă cu pornirile spre poftele trupeşti, dorinţă sau „sete" (*taṇhā*, în sanscrită *tṛṣṇā*).

---

[1] [Notă adăugată în martie 1994] Acest capitol a fost scris în forma sa originală în 1987 și apoi ușor revizuit în 1990. Nu am reușit să iau în considerare nimic din ceea ce s-a publicat de atunci încoace. Dacă ar fi să scriu eseul acum, atunci ar fi diferit din punct de vedere al stilului, dar nu și al conținutului. În acest interval de timp am scris un alt articol (Collins 1994) ce ar putea fi util de citit în asociație cu acesta.

[2] Referințele la textele pali au la bază edițiile publicate de Pali Text Society; abrevierile sunt cele utilizate de către *Critical Pali Dictionary*.

[3] De la început trebuie subliniat, că acest capitol abordează doar unele aspecte ale vieții meditative monahale, precum și ale poziției acesteia în societate. Tradiția Theravāda, și chiar mai mult buddhismul în totalitatea lui, conține multe alte diverse atitudini vizavi de trup: picturile și sculpturile din temple și o

Cred că a sugera că în spatele multora dintre religiile lumii – deşi, bineînţeles, că nu în cazul tuturor – se ascund aspiraţiile oamenilor de a evita moartea şi de a impune control şi ordine în viaţă, este un fapt banal care nu ridică nici un fel de controverse. Trupul uman, supus capriciilor sexualităţii şi sortit decăderii şi morţii, este implicat în ambele. Bineînţeles, sunt posibile şi alte diferite atitudini în aceste chestiuni: să ne gândim, de exemplu, la banala sugestie că o anumită formă de nemurire, poate unica formă disponibilă persoanelor, provine chiar de la perpetuarea moştenirii noastre biologice în copii şi în generaţiile viitoare. În plus, pentru orice societate umană reproducerea fizică de sine este, bineînţeles, o sarcină colectivă necesară; tot aşa fiind şi organizarea vieţii şi a relaţiilor sexuale în acest scop. Dar, deşi activitatea sexuală este necesară existenţei sociale, aceasta prezintă în acelaşi timp şi o serie de probleme: după cât se pare este un lucru rezonabil să afirmăm că pornirile sexualităţii nu conţin în sine vreo limitare şi deci să tragem concluzia că orice formă de viaţă culturală şi socială bazată pe ordine trebuie să reclame în acest sens, ca şi în altele de altfel, un grad minim de asceză şi de cumpătare. Această chestiune i-a preocupat pe doi dintre întemeietorii studiului religiei din punct de vedere sociologic. După cum prea bine se ştie, Durkheim susţine că una dintre funcţiile generale ale ascetismului religios este demonstrarea, în chip simbolic şi exemplar, a autocontrolului şi a abnegaţiei impuse în mod obligatoriu tuturor membrilor societăţii.[4] Nevoia de a controla sexualitatea face parte din nevoia şi mai mare de a evita haosul şi de a institui ordinea în viaţa umană. Acest lucru intră în conflict cu ceea ce Max Weber descrie într-o minunată frază, drept „ciudata iraţionalitate a actului sexual, care în cele din urmă şi în mod unic este insensibilă la organizarea de tip raţional."[5] Consider că este util să abordăm doctrina şi practica monahală buddhistă în două dintre sensurile în care Weber a folosit conceptul de raţionalitate:

---

mare parte din poezia buddhistă, de exemplu, indică o înaltă preţuire din punct de vedere estetic a frumuseţii fizice.

[4] Durkheim, 1915, p. 299-325; cf. Lukes, 1973, p. 434-5.

[5] Weber, 1963, p. 238. următoarele două citate sunt din Weber, 1948, p. 293.

acesta se referă atât la „tipul de explicaţie raţională pe care gânditorul sistematic o aplică imaginii lumii: o măiestrie tot mai mare în cunoaşterea teoretică a realităţii prin intermediul unor concepte tot mai exacte şi mai abstracte“, cât şi la „atingerea din punct de vedere metodic a unui ţel practic şi bine definit, prin intermediul calculării tot mai exacte a mijloacelor adecvate“. În planul individului, călugărul sau călugăriţa buddhistă tipică şi ideală duce o viaţă spirituală în care trupul, sexul şi moartea sunt percepute ca fiind în imediată şi inextricabilă legătură: acestea constituie tărâmul dorinţei, al suferinţei şi al reîncarnării în care se caută nirvāṇa, eliberarea. Dar atât în teorie cât şi în practică, această percepţie de sine, la fel ca şi viaţa monahală lărgită în care aceasta este posibilă, nu poate surveni decât în contextul mai larg, furnizat de către generaţiile existente ale societăţii laice.

În cele ce urmează voi descrie în linii generale unele forme de autopercepţie, sau „imagini ale trupului“ aşa cum apar ele stipulate în textele buddhiste referitoare la teoria meditaţiei şi care se aplică oricărui călugăr, fie el bărbat sau femeie. Le voi analiza apoi în contradicţie cu diverse forme de percepţie şi de comportament social, stipulate în texte şi revelate de către etnografia modernă: întrucâtva lucrurile se complică aici, deoarece ordinul de călugăriţe Theravāda a dispărut în timpul evului mediu, nefiind încă restabilit. În prezent, în unele ţări de religie buddhistă, Theravāda există însă femei care duc ceea ce din exterior poate fi numită o viaţă monahală şi cărora, pe scurt, le voi spune „călugăriţe“: deşi descrierea şi definirea statutului lor social este o chestiune mult prea complexă pentru a fi prezentată în acest spaţiu limitat, nu va afecta totuşi argumentarea mea.[6]

II

Din punct de vedere conceptual, buddhismul are un caracter dualist: la moarte viaţa trupului se încheie, în vreme ce a conştiinţei continuă. Această conştiinţă, care după moarte se transformă în mod constant, la fel ca şi în timpul vieţii, se poate reîncarna (sau „poziţiona“) în ceruri: şi apoi în *nirvāṇa* ultimă nu mai există deloc existenţă fizică.[7] (Voi lăsa deoparte îndelung discutata problemă dacă această stare implică sau nu o anumită formă de conştiinţă.) Pe de o parte, caracterul dualist al gândirii buddhiste poate şi într-adevăr conduce la tipul de atitudine extremă vizavi de trup, pentru care utilizăm familiara etichetă „maniheism": trupul şi poftele acestuia sunt respinse, ţelul religios final reprezentându-l debarasarea de acesta. Pe de altă parte, în mod cât se poate de clar, pentru membrii unei societăţi umane în continuă creştere o atare atitudine nu poate furniza un mijloc direct de manifestare a aspiraţiei şi motivaţiei religioase. De fapt, concepţia riguros transcendentalistă şi spiritualistă cu privire la *nirvāṇa* pătrunde pe diverse căi în viaţa materială obişnuită: prin intermediul textelor, moaştelor şi statuilor şi, după cum voi încerca să dovedesc, prin intermediul trupurilor călugărilor şi al călugăriţelor. Într-un sens mai mult decât simbolic, aceste lucruri reprezintă în timp şi spaţiu Adevărul etern şi imaterial – ele pun în practică, am putea spune, ideologia. Să luăm, de exemplu, ideea celor două trupuri ale lui Buddha. (În tradiţiile *Mahayāna* întâlnim trei sau uneori mai multe.) Acesta are un *dhammakāya*, un „Trup al Adevărului", care reprezintă adevărul Învăţăturilor sale (şi ale tuturor celorlalţi Buddha) şi al textelor în care se află acestea; şi un *rūpakāya*, un „Trup al Formei", care în acelaşi timp reprezintă atât organismul fizic uman, cunoscut ca Siddhattha Gotama, şi care a dispărut cândva în secolele V sau IV î. Hr., cât şi moaştele acelui trup (şi ale celorlalţi Buddha anteriori) păstrate în racle în interiorul stupas-urilor (n.t. loc sfânt, templu sau pagodă buddhistă în care sunt păstrate moaşte sau care indică locul în care s-a petrecut un eveniment de bun augur), al templelor sau uneori chiar în interiorul statuilor lui Buddha. Acestea din urmă, denumite uneori *Buddharūpā* – „forme ale lui Buddha" sau „trupuri ale lui Buddha" – la fel ca şi moaştele trupului său istoric, sugerează imediat şi cu deosebită strălucire prezenţa lui Buddha şi a Adevărului său mântuitor, fiind în acelaşi timp obiectul unor vaste acţiuni cu caracter ritual sau de altă natură, cum sunt, de altfel, scrierile sfinte ce reprezintă „trupul Adevărului". Aceste idei cu privire la diferitele „trupuri" ale lui Buddha se referă la primul şi la al doilea dintre cele „Trei Giuvaere": şi anume, Buddha şi Învăţăturile sale (*Dhamma*). Unul dintre ţelurile mele este de a prezenta, în cele ce urmează, modul în care ideile care reprezintă al treilea Giuvaer, Comunitatea Monahală (*Saṃgha*), sunt încorporate în experienţa şi acţiunile buddhiştilor adevăraţi.

---

[6] Atât după canoanele monastice buddhiste cât şi după normele dreptului civil, femeile acestea sunt considerate mirene; în vreme ce mirenii de rând respectă cinci precepte, o treime referindu-se la abţinerea de la adulter, aceste femei – ca de altfel unii bărbaţi mai vârstnici – respectă în permanenţă opt sau zece precepte, ceea ce face ca o treime dintre ele să devină un jurământ al celibatului.

[7] Vezi Collins, 1982, cap. 7 şi 8.

III

Vinaya, normele monastice, reglementează viaţa exterioară a comunităţii monahale buddhiste. Interdicţiile cuprinse în aceste norme şi impuse comportamentului sexual reprezintă în sine o interesantă temă de studiu (şi nu doar pentru simplul motiv că interdicţiile sunt descrise foarte detaliat!). Cel de al treilea dintre cele cinci precepte morale buddhiste de bază se referă la abţinerea de la *kāmesu micchācāra*, în mod literal, „purtare ruşinoasă relativ la poftele (simţurilor)". Pentru mireni, „purtarea ruşinoasă" înseamnă adulter: pentru călugări şi călugăriţe ea înseamnă o ierarhie gradată de interdicţii, ce stipulează pedepsele pentru diversele delicte, cea mai grea fiind alungarea definitivă din sânul comunităţii monastice pentru orice formă de relaţie sexuală. Bineînţeles, aceste norme se raportează la comportamentul exterior al individului: se crede că multe dintre normele ce privesc imoralitatea reală sau potenţială, aşa cum apar ele frecvent în *Vinaya*, au fost promulgate datorită efectului delictului de comportament asupra societăţii, dar şi asupra reputaţiei călugăriei în cadrul societăţii. Jurisprudenţa buddhistă însă (în acest sens, spre deosebire de hinduism şi de jainism), recunoaşte, de asemenea, că nimeni nu poate fi incriminat pentru încălcarea neintenţionată a legilor ei. Într-un sens mai general, analiza buddhistă standard a *karmei*, acţiunea şi rezultatele acesteia, o explică întotdeauna ca fiind antrenantă, iar uneori ca fiind doar intenţie. În plus, acest accent pus pe intenţie ne aminteşte de faptul că la cel mai înalt nivel al formării spirituale buddhiste, unde respectarea interdicţiilor externe nu poate fi pusă la îndoială, în centrul atenţiei se află existenţa interioară a dorinţei în oricare din formele mentale. În acest sens, deşi activitatea sexuală din vise, de exemplu, fiind neintenţionată, nu încalcă nici unul din preceptele disciplinei monastice (*Vin* III 39, 112, 116), aceasta este considerată a fi o dovadă a dorinţei reziduale, comportând astfel un rezultat karmic (*Sp* 521, *Mp* III 317-18, *Vbh-a* 408). Despre *Arhat*, sfântul luminat, se spune că a depăşit cu totul faza patimilor şi dorinţelor încât nu mai este afectat de către visele erotice (*Vin* I 295, *Kv* 163ff., 617-18 cu *Kv-a ad loc.*).

Trecând de la interdicţiile impuse comportamentului exterior la eradicarea tuturor dorinţelor interioare, ne deplasăm, de fapt, de pe tărâmul normelor monastice pe cel al meditaţiei şi al formării spirituale. Majoritatea formelor de meditaţie au loc în simpla poziţie aşezat a trupului, astăzi atât de familiară nouă în Occident; anumite metode de formare a „atenţiei" se pot de asemenea aplica în timpul deplasării metodice încoace şi încolo, adeseori de-a lungul unei căi destinate meditaţiei şi special amenajate în acest sens (*cankama*). Se spune că practicienii avansaţi sunt conştienţi şi atenţi, meditând în acest sens în toate cele „patru poziţii" ale trupului: în picioare, aşezat, întins şi în mişcare, atât treaz cât şi în stare de somn. Atitudinile vizavi de trup pot fi identificate atât în evaluările cu caracter general şi în comparaţiile aplicate acestora, cât şi în formele specifice de meditaţie.

Mai întâi, din punct de vedere general, este posibil ca următoarele două povestiri, provenite din antologia canonică de poeme compuse de către călugărițe, să fie suficiente pentru a sugera ideea. Când părinții viitoarei călugărițe Sumedhā încearcă să o convingă să accepte căsătoria cu „chipeşul (*abhirūpo*) rege Anīkaratta", în parte răspunsul ei este:

> De ce să mă cramponez de acest trup scârbos, murdar, mirosind a urină, o înfiorătoare cameră de fierbere a leşurilor, ce erupe permanent, plină de lucruri impure?... Trupul este respingător, mânjit cu carne şi sânge, hrană a viermilor, vulturilor şi [altor] păsări...Curând trupul este dus la cimitir, golit de conştiință; e aruncat ca un buştean de către rudele scârbite. După ce l-au aruncat la cimitir ca hrană pentru alții, propria mamă şi propriul tată, scârbiți fiind, se spală; cu cât fac oamenii obişnuiți mai mult decât atât? (*Thī* 466-9[8])

Al doilea episod, mult mai radical, se referă la călugărița Subhā (numele înseamnă „frumos" sau „pur", iar sensul opus al acestuia, *asubha*, este utilizat ca termen tehnic în meditație, pentru a desemna meditațiile cu privire la părțile „scârboase" sau „respingătoare" ale trupului sau ale leşurilor, spre care îmi voi îndrepta numaidecât atenția). Ea este urmărită în pădure de către un tânăr care încearcă să o seducă; acesta este în mod deosebit frapat de frumusețea ochilor ei, pe care îi compară cu nişte lotuşi albaştri sau cu ochii unei zeițe celeste. Ea îi explică că „ochiul este ca o mică bilă într-o scobitură, cu o bulă la mijloc şi plin de lacrimi; în el sunt degajate secreții ale ochiului; ochiul constă din [diferite] elemente răsucite împreună într-o bilă"; apoi ea îşi smulge unul dintre ochi pe care îl dă tânărului. Nu în mod surprinzător textul ne spune că „de îndată pasiunea acestuia a încetat, iar tânărul şi-a cerut iertare". Ea se duce apoi la Buddha care îi înapoiază vederea (*Thī* 366-99).[9]

Într-un text vestit (*S* II94-5), Buddha spune că dacă cineva caută ceva permanent şi durabil, ar fi mai bine să încerce cu trupul, pentru că acesta dăinuie aproape o sută de ani, iar apoi spiritul, care se schimbă în fiecare clipă. Totuşi, perceperea caracterului tranzitoriu al trupului este una din laturile evaluării predominant negative a acestuia în reflexia meditativă, cealaltă latură reprezentând-o murdăria. Printre multe alte lucruri, trupul este comparat cu un abces (*S* IV83), cu un muşuroi (*M* I144), un bulgăre de spumă (ce poate fi cu uşurință şters) (*S* III142), o oală (care, în mod normal, în toată gândirea indiană reprezintă ceea ce este creat şi, în mod necesar, distrus mai degrabă sau mai târziu) (*Dhp* 40), un spital (în care conştiința zace ca un invalid) (*Vism* 478), precum şi o închisoare (*Vism* 479). În *Calea spre purificare* (*Visuddhimagga* 500), marele compendiu de doctrină şi meditaţie alcătuit de Buddhaghosa în secolul V d.Hr., ca argument pentru inoportunitatea reîncarnării, în mod direct a fost propusă ideea că, a te naşte din nou, va presupune petrecerea a nouă luni într-un pântece, la rândul său un organ dezgustător şi „rău mirositor" ca toate celelalte organe ale trupului, situate în imediata apropiere a intestinelor, a stomacului şi a vezicii, etc.; şi apoi, mai rău chiar, naşterea însăşi presupunerea trecerea prin vagin, mânjit de sânge şi de alte substanţe dezgustătoare. Cum este posibil ca cineva să dorească aşa ceva?!

---

[8] Traducerea în lb. engleză este din Norman 1971, p. 46.

[9] Pentru traducerea completă a textului vezi Norman 1971, p. 38-46.

Se spune că asemenea reflecţii cu privire la caracterul murdar şi tranzitoriu al trupului se aplică în mod egal călugărilor şi călugăriţelor. Dacă ea există într-adevăr, deosebirea reală între sexe în această chestiune este generată de faptul că despre călugări se afirmă adeseori că ei consideră că trupul femeii este periculos de atractiv; acest sentiment face parte din misoginia făţişă care, din nefericire, se regăseşte într-o anumită parte a literaturii buddhiste. Despre călugăriţe, dimpotrivă, nu se spune că ar fi reflectat, cel puţin în mod deschis, asupra atracţiei exercitate de către bărbaţi;[10] dar într-un loc, cel puţin, Buddha spune că, atât în cazul femeilor cât şi al bărbaţilor, nimic nu poate pune stăpânire pe spiritul cuiva (sau „să-i bântuie inima") ca aspectul fizic, vocea, mirosul, gustul şi atingerea persoanei de sex opus (*A* I1-2). Din motive cât se poate de evidente, în prescripţiile detaliate cu privire la meditaţia asupra blândeţii pline de afecţiune, compasiunii si a bucuriei, li se recomandă atât călugărilor cât şi călugăriţelor de a nu începe prin a transforma o fiinţă de sex opus în obiect al meditaţiei lor (*Vism* 296, 314, 316; cp. 184).

Să ne întoarcem acum la cea de al doilea domeniu de meditaţie, mai specific: şi anume acele forme de meditaţie privitoare la trup, mai ales la impurităţile descrise cu mai multă extravaganţă, care nu sunt considerate a fi subiecte convenabile fiecăruia, ci acelora care sunt firi mai zgârcite şi/sau mai inteligente. Dar, se consideră că numai grija morţii şi amplificarea blândeţii pline de afecţiune sunt „de regulă folositoare". Ceea ce, însă, trădează statutul ambiguu al atitudinilor ascetice mai directe din buddhism, e faptul că Buddaghosa exprimă într-adevăr un punct de vedere variabil: „unii afirmă că perceperea putreziciunii [din leşuri], de asemenea [este convenabil fiecăruia]" (*Vism* 97). Într-adevăr, un pasaj canonic proslăvind virtuţile „grijii faţă de trup" merge atât de departe încât susţine că „aceia care nu [o] practică nu se bucură de cele nemuritoare" (*A* I 145). Există o serie de moduri diferite de culegere a meditaţiilor cu privire la trup; următoarea listă reprezentativă a fost alcătuită pe baza unui număr de texte canonice şi critice.[11]

---

[10] Vezi Lang 1986, care susţine acest punct de vedere într-o comparaţie dintre *Thera-* şi *Therīgāthā*. După părerea mea argumentul din lucrarea lui Lang este exagerat, întrucât se regăseşte doar această deosebire dintre sexe şi, oricât de regretabil s-ar părea că este, cu greu se poate afirma că această deosebire se limitează doar la textele buddhiste.

Meditaţii cu privire la trup

1. Grija faţă de inspirare şi expirare.
2. Grija faţă de cele patru forme de ţinută a corpului (în picioare, aşezat, întins şi în mişcare).
3. Grijă constând în deplina înţelegere (a direcţiei de orientare a atenţiei, a poziţiei şi mişcării fizice, a mâncatului, spălatului, îmbrăcatului, etc.).
4. Reflectare asupra celor patru forme de manifestare a materiei: pământ/soliditate, apă/fluiditate, foc/căldură, aer/mişcare.
5. Reflectare asupra caracterului respingător al alimentelor.
6. Reflectare asupra caracterului respingător al trupului în cele 31 de părţi ale sale: părul capilar, părul de pe corp, unghiile, dinţii, pielea, musculatura, oasele, măduva osoasă, rinichii, inima, ficatul, diafragma, splina, plămânii, măruntaiele, intestinele, gâtlejul, excrementele, bila, flegma, puroiul, sângele, sudoarea, osânza, lacrimile, grăsimea, saliva, mucii, lichidul sinovial, creierul.
7. Perceperea putreziciunii/Meditaţii pentru cimitir:

Seria I – descompunerea gradată a unui leş, în nouă etape:
- umflat şi intrat în putrefacţie, după câteva zile;
- ciugulit de ciori, vulturi, câini şi viermi;
- un schelet, cu bucăţi de carne şi sânge, susţinut de către tendoane;
- un schelet descărnat şi mânjit de sânge, susţinut de către tendoane;
- un schelet lipsit de carne sau sânge, susţinut de către tendoane;
- oasele dispersate în toate direcţiile;
- oasele albite precum scoicile;
- oasele mai vechi de un an, strânse grămadă;
- oasele putrezite şi prefăcute în colb.

Seria II – zece forme ale leşului:
- cadavrele umflate, paloarea cadaverică, în putrefacţie, descompus, ros, dispersat, ciopârţit şi dispersat, sângerând, năpădit de viermi, şi scheletul.

La numerele 1-3, care fac referire la grija faţă de respiraţie, de ţinuta trupului şi de deplina înţelegere, atenţia este acordată în mod constant modului în care natura trupului este „de a lua naştere şi de a se petrece"; la numărul 4, care face referire la reflectarea asupra celor patru forme de manifestare a materiei, mediatorul se va compara ca un măcelar, ce taie şi porționează carcasa unei vaci; la numărul 5, care reflectă perceperea caracterului respingător al alimentelor (sunt patru tipuri de „alimente", unul fiind cel fizic, la care fac referire aici), se acordă o deosebită atenție detaliilor legate de transformarea alimentelor în procesul ingerării, digestiei și excreției, iar alimentele astfel ingeraté și transformate nu vor fi considerate decât un rău necesar întreținerii trupului în gestul călugărului „de a depăși suferința": citim că acesta va fi privit cu aceeași repulsie, pe care părinții pierduți în sălbăticie o vor manifesta față de gestul de a-și mânca propriul copil, chiar dacă acest rău necesar le va permite să supraviețuiască și să scape (*S* II 98-9, citat în *Vism* 347).

---

[11] Acestea sunt: *Kāyagatāsati Sutta* (M III 88ff.), *Satipaṭṭhāna Sutta* (M I 55ff.), *Mahāsatipaṭṭhāna Sutta* (D II 290ff.) (cu comentariile lor), *Khuddakapāṭha* III cu *Paramatthajotikā* I 37-75, *Visuddhimagga* cap. 6, 8, 11.

La numărul 6 – perceperea caracterului respingător al trupului – sunt date prezentări extinse ale celor 32 de părți, pline de detalii plicticoase, subliniind în fiecare caz „mirosul urât" al acestor obiecte de percepție și utilizând unele comparații frapante. Îmi voi permite să menționez doar unele dintre acestea. Dinții inegali sunt precum un șir de scaune vechi într-o sală de așteptare; inima, în cazul unor persoane meditative, are culoarea supei de linte; mucii sunt o „impuritate ce se scurge din creier"; stomacul oferă adăpost la treizecișidouă de familii de viermi, pentru care acesta este în același timp „casă de nașteri, toaletă, spital și cimitir", fiind ca o strachină în care hrana stă ca voma unui câine; iar creierul este ca un bulgăre de aluat într-o veche coajă de curcubetă, de culoarea laptelui acrit dar nu încă covăsit. În toate aceste cazuri, în afară de reflectarea asupra caracterului inerent repulsiv al întregului trup, meditatorul va folosi comparațiile pentru a reflecta asupra faptului că, de exemplu, aluatul dintr-o coajă de curcubetă nu e conștient de propria lui prezență acolo, ci există doar în juxtapunere fizică, așa că și creierul nu e conștient de existența lui în interiorul craniului. În meditațiile pentru cimitir, nr. 7, meditatorul trebuie să reflecte în cazul fiecărui leș sau schelet „acest trup [al meu] e la fel ca și acela, va deveni la fel ca și acela, nu pot evita [ca să nu devină ca acesta] aceasta".

IV

Fără îndoială că în mare proporție acestea ar putea fi asemănate cu scrierile tip *memento mori*, din multe alte tradiții, aparținând îndeosebi evului mediu creștin. În cadrul buddhismului, atare atitudini vor fi analizate în raport cu fundalul preocupării pan-indiene vizavi de problema curățeniei și a murdăririi, unde atât statutul social permanent cât și condiția temporară a individului sunt amenințate de ceea ce antropologii adeseori descriu drept *irruptions biologiques*. Aceste atacuri de ordin biologic la adresa adăpostului vieții civilizate includ nașterea, menstruația, excreția, secrețiile genitale, moartea, precum și o mare varietate de aspecte legate de pregătirea și de ingerarea hranei. După cum foarte bine se știe, sistemul social indian de caste gravitează în jurul reglementărilor cu privire la căsătoria și la comensualismul bazate pe curățenia și murdăria acestei specii.[12] În vreme ce Buddha a negat existența oricărei legături dintre caste și chestiunile de ordin religios (contrar celor susținute, acesta nu a respins în totalitate existența castelor), e limpede că acest tipar cultural se păstrează în atitudinile buddhiste față de trup, prezentate până în această clipă. În alte forme ale religiei indiene, atât hindusă cât și jainistă, legătura dintre trup, dorință și moarte poate conduce la forme extreme de asceză fizică: în textele buddhiste atare practici apar întotdeauna ca forme extreme și sterile ale sacrificiului de sine, ale metodei pe care Buddha, înainte de a descoperi „Calea de mijloc“, o experimentase la maximum.

Povestea este cunoscută majorității oamenilor: la început Buddha își petrece viața într-un lux extravagant, neobișnuit chiar și pentru familia regală în care acesta s-a născut. La vârsta de 29 de ani, după ce vede un bolnav, un bătrân, un cadavru și un sfânt (care, spre deosebire de tânărul prinț, pare să înțeleagă sensul celorlaltor trei „vederi“), acesta începe să ducă o viață de asceză. Sacrificiul de sine al acestuia este atât de pătimaș încât el slăbește foarte mult, coastele aproape străpungându-i pielea (o imagine frecvent reprezentată în iconografie). Văzând totuși că nu dezleagă enigmele vieții, suferinței și morții, acesta reîncepe să mănânce cu cumpătare, devenind ulterior luminat. Prima Predică a sa, ce prezintă Adevărul de care acesta își dă seama, debutează prin stabilirea celor două extreme între care Calea urmată de către acesta este „Calea de Mijloc“: există „credință față de tolerarea plăcerii în obiectivele simțurilor“ (și anume, viața obișnuită de familie și menajul) care are întotdeauna ca forme extreme și sterile ale sacrificiului de sine, ale metodei încercate de către Buddha până la forma maximă, caracter „inferior, abject, vulgar, josnic și care nu duce la nimic bun“; iar apoi există „credința față de supliciul de sine“ (și anume, asceza sacrificiului de sine) care are un caracter „dureros, josnic și care nu duce la nimic bun“ (*Vin* I 10). Sunt multe locuri în textele canonice în care acest „supliciu de sine“ este criticat: un exemplu evocator al atitudinii buddhiste, în acest sens, îl reprezintă legea monastică în privința omorului și a suicidului. Se povestește că niște călugări au practicat Meditațiile pentru Cimitir și s-au umplut de dezgust pentru propriul trup; ni se spune că s-au rușinat de el tot așa cum tinerii, mândrii de înfățișarea lor, s-ar rușina dacă un câine mort ar atârna de gâtul lor. În această situație ei s-au sinucis ori i-au pus pe alţii să-i omoare. Buddha a condamnat actele lor, a dat o lege în care a inclus orice formă de incitare sau de sprijin acordat unei persoane la sinucidere (un delict a cărui pedeapsă o constituie alungarea din ordinul monastic) (*Vin* III 68-71).[13]

---

[12] Prezentarea clasică aparține lui Dumont, 1980.

Această subliniere a cumpătării pleacă de la ceea ce ar putea părea a fi excesele meditaţiilor asupra trupului. Din acest punct de vedere, alimentele se vor ingera în cantităţi moderate, pentru a menţine trupul într-o condiţie care să permită practicarea mulţumitoare a meditaţiei. În comparaţiile standard utilizate aici, ingerarea hranei de către un călugăr e asemuită cu încercarea unui vizitiu de a menţine controlul asupra trăsurii (de ex. *M* I 10) sau cu o pasăre care în zbor ia cu sine cele două aripi (aripile călugărului reprezentându-le sutana şi alimentaţia moderată; de ex. *D* I 71). Într-adevăr, multe contexte subliniază confortul şi liniştea vieţii monahale. Un exemplu bun în acest sens îl reprezintă Discursul asupra avantajelor vieţii monastice (*Sāmaññaphala-sutta*). Trecerea prin diferitele etape ale meditaţiei produce stări tot mai rafinate de „bucurie şi linişte născute din detaşare, concentrare şi purificare"; apoi meditatorul „îşi umple, impregnează, îmbibă şi inundă trupul său cu [trei stări] şi nu există vreo altă părticică a trupului său care să nu fie inundate de acestea". Această bucurie, linişte şi purificare a trupului este comparată cu un bulgăre de spumă îmbibat cu fulgi de săpun parfumat, cu un iaz adânc a cărui apă răcoritoare vine de la un izvor subteran, cu flori de lotus ce cresc pe apă pătrunse fiind de umiditatea acesteia şi cu o fiinţă umană ce poartă veşminte albe, imaculate (*D* I 73-6).

Într-o tendinţă similară şi în contrast cu accentul pus pe „mirosul urât" al trupului descris mai devreme, Buddhaghosa în a sa *Cale spre purificare* scrie că „mireasma trupului" aduce satisfacţie zeilor. Dacă lucrurile stau aşa, se întreabă el, „ce este cu mireasma virtuţii sale? [Aceasta] e mai perfectă decât toate celelalte miresme din lume, căci mireasma pe care o răspândeşte virtutea e purtată năvalnic în toate direcţiile" (*Vism* 58). Vom observa că această metaforă are o dimensiune socială; menţionez acest lucru aici pentru a putea face o comparaţie cu plăcerea trupească, adeseori proslăvită ca produs al meditaţiei buddhiste (cel puţin pentru acele persoane care au dobândit o oarecare experienţă în acest sens). Plăcerea aceasta e cunoscută sub numele de *diṭṭhadhamma-sukhavihāra*, „a trăi fericit în această viaţă" şi *phāsuvihāra*, „viaţă plăcută". Persoanele cu cea mai solidă experienţă în domeniul meditaţiei se pot numi „martori ai trupului" (de ex. *D* III 105), „care au atins cu trupul" nu doar diversele tărâmuri imateriale ale cosmosului, dar şi pe

---

[13] Totuşi, în anumite condiţii specifice, sinuciderea nu este interzisă sfinţilor luminaţi; vezi Wiltshire, 1983.

„acela fără de moarte“ – cu alte cuvinte, *nirvāṇa* (de ex. *M* I 477, *A* II 87, III 356, *It* 46, 62, *Pp* I 1., 14).[14] Cei care nu sunt atât de avansați, dar care pot să se bucure la gândul renașterii într-una din sferele cerești vor găsi acolo întocmai această formă de exaltare; diversele niveluri meditative sunt, într-adevăr, corelate în mod explicit cu diversele sfere cerești, iar moartea într-una din atarele stări permite fericirii trupești a meditației să continue în ceruri.[15] Meditațiile denumite „Sălașuri divine“ (blândețea plină de afecțiune, compasiunea, plăcerea binevoitoare și stăpânirea de sine) sunt literalmente destinate producerii unei atare fericiri cerești. Printre rezultatele practicării lor încununate de succes se află faptul că practicantul „doarme fericit, se trezește fericit și nu are vise urâte...nu este afectat de flăcări, otravă sau arme...expresia feței sale este senină, el se stinge netulburat...și renaște în lumea brahmană [una dintre sferele cerești]“ (de ex. *A* V 352). Bineînțeles că, oricine a văzut călugări buddhiști, într-o țară buddhistă îndeosebi, poate confirma frapanta stare de sănătate și de mulțumire pe care aceștia o afișează în mod frecvent. (Dacă aceștia renasc sau nu în ceruri, nu reprezintă un prilej pentru o confirmare de tip empiric).

Întrebările regelui Milinda, un vestit text buddhist de la începuturile epocii moderne și care susține că redă o polemică dintre un rege greco-bactrian și un călugăr buddhist din India, definește această problemă. Regele întreabă: „Le e drag trupul acelora care s-au îndreptat [către ordinul monahal]?“ Călugărul Nāgasena îi răspunde că nu. „Atunci de ce îl păstrezi și-l întreții ca pe o comoară?“ îi replică regele. Călugărul îi răspunde comparând trupul cu o rană dobândită în bătălie, care este oblojită și bandajată pentru a se vindeca. În mod asemănător, deși călugărilor nu le e „drag“ trupul, aceștia îl protejează ca pe un mijloc de promovare a vieții divine. El citează apoi câteva versuri în care trupul este comparat cu un abces cu nouă găuri, în stilul prezentat mai devreme (*Mil* 73-4). Mai târziu voi încerca să prezint o relatare, din punctul de vedere al unei persoane care interpretează din afară, și care se va constitui într-o paralelă la structura acestei explicații buddhiste. Cu alte cuvinte, voi încerca să demonstrez că natura empirică a hrănirii trupului este mai degrabă complementară decât opusă atitudinilor negative ale meditațiilor care îl privesc pe acesta. Totuși, este un fapt cât se poate de evident, că cele două atitudini se află într-un potențial conflict. Practicile ascetice *dhutan-gas*[16] reprezintă una din situaţiile în care izbucneşte acest conflict. Astfel, de exemplu, practica cu numărul 13, e în mod vădit o formă de sacrificiu de sine, familiară şi altor tradiţii din India; o alta, numărul 11, e în mod probabil o premisă a meditaţiilor de „Percepere a spurcăciunii", schiţate anterior. Dar, deşi în *Calea spre purificare* li se acordă acestora un întreg capitol (la fel ca şi Perceperea spurcăciunii) şi, deşi numărul 1 – purtatul unor sutane zdrenţuite – pare să fi devenit numele unei fracţiuni monastice din Ceylonul antic şi medieval, este, la fel de clar, că aceste practici au avut o istorie ambiguă în buddhism, una care, de altfel, continuă şi astăzi. Lista celor treisprezece nu se regăseşte în textele canonice, iar practicile mai extravagante, fireşte, sunt marginale, nefiind reliefate. Sunt, însă, şi pasaje în care lista pare să fie inutilizabilă.[17], Aşa cum au consemnat Michael Carrithers şi Jane Bunnag, în Sri Lanka şi Thailanda modernă, puritatea şi demnitatea pretinsă călugărilor devine cu timpul cerinţa mai importantă, deşi ideii (şi practicii) unei asceze eroice dusă până la inutilitate i se mai ridică adeseori osanale. După cum afirmă Bunnag,[18] „în mod frecvent se consideră că atare călugări *dhutan-ga* [care în Thailanda sunt vestiţi pentru stilul de viaţă nomad] se aseamănă cu vagabonzii, cerşetorii şi alţi năpăstuiţi ai societăţii". O opinie similară se remarcă în privinţa mişcărilor de femei din ţările buddhiste moderne care, într-o anumită măsură, duc un stil de viaţă ascet sau meditativ. Aparent, din vechime şi până în zilele noastre, femei sărmane au vieţuit prin preajma templelor şi al lăcaşurilor sfinte, purtând straie albe şi trăind din pomană: dar acestora nu li s-a acordat un statut important, astfel că noile mişcări ale „călugăriţelor" au manifestat o deosebită grijă în a se delimita de atare „cerşetori". Adevărata demnitate fizică devine o cerinţă recunoscută a vieţii publice duse de către acestea.[19]

---

[14] Merită totuși remarcat faptul că, de regulă, comentariile la aceste pasaje sau altele, nu explică *kāya* în sensul normal de „trup (fizic)“, ci drept *nāma-kāya*, „trup spiritual“.

[15] Vezi, de exemplu, tabelul prezentat în Collins, 1982, p. 217.

În acest sens, deşi meditaţiile interioare ale unui călugăr sau ale unei călugăriţe subliniază impuritatea şi caracterul tranzitoriu al trupului, poziţia lor socială reclamă ceea ce s-ar putea chema „un comportament ireproşabil". Metafora „mireasma virtuţii", la care s-a făcut referire mai devreme, e un termen utilizat atât în textele canonice cât şi în cele de mai târziu (*A* I 225-6, *Dhp* 54, *Dhp-a* I 422), precum şi în tradiţia modernă singhaleză[20] pentru a caracteriza reputaţia socială a călugărilor manieraţi, o reputaţie dobândită şi menţinută atât prin intermediul unui comportament liniştit, cât şi prin intermediul vieţii sociale, în care aceştia sunt veneraţi ca nişte superiori. Călugărul autentic e prezentat astfel: „fie în casă, fie pe stradă, el păşeşte reţinut, cu capul plecat, ochii lui privind drept înainte [la nimic în jurul său] la o distanţă nu mai mare decât lungimea unui jug de plug" (*Nīdd* I 474, *Vism* 19).[21]

---

[16] Acestea sunt: 1. purtatul unor sutane zdrenţuite: 2. folosirea a doar trei sutane; 3. cerşitul de pomană; 4. neomiterea vreunei case cu ocazia cerşitului; 5. mâncatul o singură dată pe zi; 6. mâncatul doar din castron; 7. a nu se servi a doua oară; 8. trăitul în pădure; 9. trăitul la baza unui copac; 10. viaţa sub cerul liber; 11. viaţa într-un cimitir; 12. a se mulţumi cu orice fel de adăpost oferit; 13. somnul în poziţia aşezat şi niciodată în poziţia culcat.

[17] Vezi Carrithers 1983, 62-2, etc.

[18] 1973, 54.

[19] Vezi Nissan 1984, p. 37-8. Bloss, 1987, p. 22.

Acest accent pus pe buna-cuviinţă şi pe manifestarea socială continuă în cadrul textelor axate pe virtutea monastică. Dintre cele 227 norme Vinaya pentru călugări şi 311 pentru călugăriţe, un număr de 75 sunt „norme de instruire", ce au în vedere exclusiv probleme legate de îmbrăcăminte, de comportament şi de morala profesională, restul listei cuprinzând „norme privitoare la [îmbrăcăminte] care sunt mult mai numeroase decât cele referitoare la adăpost sau hrană".[22] Aceste preocupări apar cu aceeaşi intensitate şi în abordarea de către Buddaghosa a moralităţii (*sīla*) din punct de vedere teoretic.[23] O imagine, cât se poate de intensă în abordarea acesteia, e aceea conform căreia un călugăr trebuie să-şi păstreze *sīla* nepătată şi intactă; după Gombrich „*sīla* este prezentată ca un fel de mantie ocrotitoare în care călugărul va rămâne învăluit, o mantie a bunei-cuviinţe". Gombrich indică modul în care accentul teoretic pus pe intenţie, aşa cum apare în accepţia buddhistă cu privire la *karma*, este supus în practică „unei nevoi copleşitoare de manifestare empirică a stării interioare a călugărului."[24] Am menţionat mai devreme accentul pe care buddhismul îl pune pe intenţie, precum şi faptul că, în conformitate cu jurisprudenţa buddhistă, pentru ca un act să poată fi considerat un delict, acesta trebuie să fie săvârşit în mod conştient. Pe de altă parte, însă, a susţine că intenţia de a comite o crimă, de exemplu, este la fel de gravă ca şi crima însăşi, ar fi un lucru cât se poate de absurd. În consecinţă, jurisprudenţa buddhistă (în contradicţie cu analiza psihologică) reclamă existenţa unui act evident (*As* 97; *cf. Sp* 439, *Kkh* 30).

---

[20] Comunicare personală a lui M. B. Carrithers. Compară *Saddhammasangaha* (72) medievală, în care se spune că respiraţia călugărilor care predică, cât şi a celor care consimt la aceasta rostind cuvintele „sādhu, sādhu" are un miros dulceag.

[21] Vezi Carrithers 1983, p. 56-8 pentru o descriere şi o analiză exactă a acestei „bune purtări".

[22] Wijayaratna 1990.

[23] Vezi Keown 1983.

[24] 1984, citate p. 93, 100.

În texte se afirmă de regulă că purtarea bună şi cea rea, curăţenia şi necurăţenia etc., survin prin intermediul trupului, al vorbirii şi al minţii; se susţine că normele de moralitate (*sīla*) şi codul monastic (*vinaya*) exercită influenţă doar asupra trupului şi a vorbirii: în mod cât se poate de evident, viaţa mentală nu poate fi disciplinată, în mod direct, de către normele exterioare (*Sp* 18-9). Dar, de fapt, aproape întotdeauna când textele utilizează această clasificare tripartită, se consideră că virtutea şi viciul acţionează împreună pe cele trei tărâmuri. Astfel, de obicei se presupune că condiţia mentală interioară a unui călugăr sau a unei călugăriţe poate fi dedusă din comportamentul fizic sau verbal al acestuia sau acesteia, întrucât al doilea element îl exprimă pe primul – atât vizavi de propria persoană cât şi faţă de alţii. Pentru starea de virtute, manifestarea empirică apare descrisă în *Calea spre purificare* (*Vism* 19) sub forma următoarei definiţii date „comportamentului corespunzător“ (*ācāra*): călugărul este:

> respectuos, deferent, are sentimentul conştiinţei şi al ruşinii, îşi poartă sutana inferioară cum se cuvine, îşi poartă sutana exterioară cum se cuvine, indiferent că păşeşte înainte sau înapoi, că priveşte înainte sau în lături, că se apleacă sau se întinde, ţinuta lui inspiră încredere, are privirea plecată, purtarea lui este [bună], îşi păzeşte bine simţirile, ştie bine ce înseamnă a mânca cu măsură, este devotat vigilenţei, dă dovadă de atenţie şi de prudenţă, se mulţumeşte cu puţin, este foarte activ, respectă cu stricteţe buna purtare şi îşi tratează învăţătorii cu respect.

În mare parte, această frazeologie este identică cu cea folosită în elucidarea secţiunilor doi şi trei a meditaţiilor cu privire la trup, discutate mai devreme; plecând de la această perspectivă, sunt de părere că o atare meditaţie este o formă de autocontrol şi de autoconducere personală, impusă de viziunea publică anticipată cu privire la trup.

V

În cele două secţiuni precedente ale acestui capitol am încercat să compar *deconstruirea* şi respingerea trupului în cadrul analizei de tip meditativ cu *construirea* lui în comportamentul social sub forma unui obiect public bine închegat şi preţuit. În încheiere, voi încerca acum să arăt că acestea două nu sunt contradictorii ci complementare. Acest fapt poate fi prezentat atât pe plan individual (psihologic) cât şi pe cel colectiv (economic). Argumentaţia mea, în acest sens, va fi comparatistă: voi cita din opera a trei cărturari care au scris despre începuturile şi perioada medievală a monahiei creştine, încercând astfel să demonstrez că afirmaţiile lor pot fi aplicate, *mutatis mutandis*, şi buddhismului.[25]

---

[25] În cele ce urmează, afirmaţiile mele vor fi la un nivel foarte general de abstractizare dar, în cazul în care ele vor fi luate drept o prezentare descriptivă şi analitică, vor fi necesare substanţiale corecţii şi precizări de ordin etnografic. De

În primul rând, deci, pe plan individual: mai devreme, cu ocazia discutării interdicțiilor de ordin sexual, am abordat atât normele externe de interzicere a unor forme de comportament, cât și înfrângerea din interior a dorinței, demonstrate de absența viselor erotice. Într-un studiu privitor la unele texte ale lui Ioan Cassian, autor latin din secolul al IV-lea, Michel Foucault remarcă, în mod similar, că este greu de crezut că discutarea „păcatului de moarte" al preacurviei are în vedere acțiunile externe, altele decât acestea sau pe sine însăși. Mai degrabă, punctul de interes îl reprezintă „bătălia pentru castitate" ce se desfășoară în interiorul minții, atât în starea de veghe cât și în cea de somn. Această luptă se poartă în mod gradat, necesitând vigilență continuă vizavi de gând, imaginație sau impuls, până la atingerea stadiului final, unde încetează până și „poluțiile nocturne involuntare" (ca o binecuvântare a milostivirii și nu ca rezultat al efortului). Acest proces, după cum afirmă Foucault, este descris *nu* ca „internalizare a unei întregi liste de lucruri interzise, înlocuind doar interzicerea intenției cu actul însuși"; mai degrabă este „deschiderea unei zone", „un proces de subiectivizare" care este foarte diferit de acesta și mult mai mult decât o simplă „etică sexuală bazată pe autocontrolul fizic".[26] Într-un text canonic buddhist, bătrânul călugăr Bakkula, care de optzeci de ani purta sutana, e întrebat de către un ascet, ce nu aparține buddhismului, de câte ori în cei optzeci de ani întreținuse relații sexuale. Bakkula îi răspunde că întrebarea e nepotrivită; mai bine ar fi să-l întrebe de câte ori se născuseră în mintea lui idei sau imagini ale dorinței (*kāma-saññā*); când însă ascetul îi pune această întrebare, Bakkula îi răspunde că nu cunoaște ca acest lucru să i se fi întâmplat vreodată (*M* III 125). Un alt călugăr instruit, pe nume Dabba Mallaputta a fost acuzat pe nedrept de a fi întreținut relații sexuale într-o serie de ocazii; fiind întrebat de către Buddha dacă era adevărat, răspunsul dat de fiecare dată era că nu știa să fi întreținut vreodată relații sexuale în vis, ca să nu mai vorbim de atunci când era treaz (*Vin* II 78, etc). În altă parte, Buddha îl caracterizează pe „cel mai important dintre brahmanii" din vechime, ca neavând nici cea mai mică legătură cu problemele de ordin sexual, „nici măcar în vis" (*Sn* 293).

Vreau să spun că normele *Vinaya*, meditațiile asupra trupului și efortul de a eradica existența materială și cea sexuală servesc creării în interiorul trupului călugărului buddhist a unui spațiu destinat analizei

---

exemplu, doar un mic număr de călugări și de călugărițe acordă o semnificativă parte din timpul lor meditației, încât se poate afirma că observațiile mele se referă doar la cazurile ideale. Pe de altă parte însă, o mare parte din percepția socială și psihologică, pe care o voi schița aici, *ea însăși* recurge la cazuri ideale.

[26] Foucault, 1985, p. 24-5.

individualizate sau „subiectivizate". Atâta timp cât mântuirea este concepută ca o stare spirituală, manifestată atât în minte cât şi în trup, încercarea de a inhiba (sau poate, de a exorciza) toate impulsurile sexuale şi gândurile, şi nu doar de a împiedica activitatea sexuală făţişă, provoacă în mod indispensabil un conflict de ordin psihic, un conflict ce dezvăluie un teritoriu interior, pentru care textele şi învăţăturile devin o veritabilă hartă. În această zonă personală de acţiuni individul desexualizat, şi astfel într-un anumit sens desocializat, poate reprezenta în imaginaţie imaterialitatea afirmată de către învăţătura buddhistă şi pe această cale să „să-i atingă pe nemuritori cu trupul său".

Acest tip de teatru socio-religios (termen pe care, doresc să subliniez, *nu* am deloc intenţia de a-l considera peiorativ sau reductivist) reprezintă, în mod indispensabil, mai mult decât un monolog, chiar dacă actorii principali sunt dintr-un anumit punct de vedere fundamental individualizaţi. Căci existenţa călugărilor şi călugăriţelor „în afara societăţii", aşa cum de altfel prezintă acea expresie amăgitoare, este posibilă numai cu ajutorul material şi comportamental al mirenilor (al corului, poate). Aceasta mă conduce la al doilea citat cu caracter comparativ, precum şi la deplasarea de pe planul individual pe cel colectiv. Scriind, ca şi Foucault, despre acelaşi text al Sf. Ioan Cassian, dar în legătură cu Părinţii din Pustie, despre a căror înţelepciune acesta din urmă povesteşte, Peter Brown face următorul comentariu referitor la „perfecta puritate a inimii" pe care Dumnezeu o acordă câtorva dintre sfinţi:

> Aceştia au fost eliberaţi de fanteziile sexuale ale viselor asociate cu secreţiile nocturne...Natura sexuală a secreţiei a creat o separare a eului propriu public şi diurn [al călugărului] de ultima oază de experienţă particulară incomunicabilă. Când atare vise încetează se poate presupune că ultima fisură dintre persoana particulară şi confraţii săi s-a închis... Înstrăinarea totală asociată cu viaţa din deşert a început, ca şi în cazul lui Antoniu, cu cedarea bogăţiei personale. Şi s-a încheiat apoi cu capitularea ultimelor semne de fantezie de ordin sexual. În opinia lui Cassian şi a surselor sale egiptene de informaţii, acesta a fost un simptom cât se poate de sigur, că se produsese dispersarea ultimului şi celui mai ascuns dintre tezaurele voinţei personale...Conform tradiţiei Părinţilor anahoreţi, trupului i se permisese să devină mentorul discret al sufletului orgolios... Înseşi ritmurile trupului, şi concomitent cu acesta, relaţiile sale sociale concrete aveau să determine viaţa călugărului: din punct de vedere economic, continua sa dependenţă, din punct de vedere al hranei, de lumea sedentară, şcoala grea a colaborării de zi cu zi cu ceilalţi asceţi, în ceea ce priveşte muncile şi predicile desfăşurate în comun în cadrul mănăstirilor, au schimbat treptat personalitatea acestuia. Condiţiile materiale ale vieţii călugărului au fost considerate capabile de modifica însăşi conştiinţa acestuia.[27]

---

[27] Brown, 1988, p. 231-2, 237.

În cazul buddhismului, relaţiile sociale concrete de importanţă pentru „ritmurile trupului“, pe care le-am schiţat în linii generale, sunt cele care, în mod evident, îl transformă pe călugăr sau pe călugăriţă într-un obiect curat, pur şi decent. Se poate afirma că aceştia „părăsesc societatea“ numai într-un sens ideologic. Din punct de vedere interpretativ, viaţa monahală înlocuieşte una dintre poziţiile sociale cu alta: cu alte cuvinte, apartenenţa nu la o familie naturală, ci la „neamul lui Buddha“. Din punct de vedere al acestei poziţii sociale, se poate interpreta, de către călugări sau de către alţii, că atât din punct de vedere al atitudinii cât şi al comportamentului, călugării sunt agenţi autonomi şi independenţi; orientarea către un ţel eminamente personal şi spiritual îi deosebeşte pe aceştia de cei mireni, puternic implicaţi în hăţişul problemelor de ordin material, şi în acelaşi timp creează spaţiul comportamental concret, în care se poate produce interiorizarea „subiectivizată“ imprimată de practicile de ordin meditativ.

Însă dimensiunea colectivă a trupului „desocializat“ al călugărului nu se limitează la asigurarea unei veritabile scene pe care să se joace drama individuală a mântuirii. Aici ajungem la al treilea, şi ultimul, citat cu caracter comparativ, precum şi la un subiect aproape mereu subestimat în cadrul studiului religiilor: banii, sau, într-o economie de tip pre-monetar, dreptul de proprietate. Scriind despre biserica creştină medievală, Jack Goody afirmă că:

> păstrarea, mai degrabă, a bisericii ca organizaţie, a bisericii ca breaslă cu preoţimea ei specializată, ca biserică a orânduirilor cu ştiinţă de carte, decât ca biserica mai puţin materială din cadrul sociologiei lui Durkheim, un atare tip de organizaţie impune existenţa proprietăţii proprii. Pentru a putea menţine o ierarhie complexă de preoţi este nevoie de o înzestrare substanţială... Donaţiile şi moştenirile au fost probabil mijloacele principale prin care în Europa averea bisericii a devenit atât de importantă.[28]

În istoria buddhismului, de regulă, averea nu este moştenită de la proprietarii mireni, ci pământurile şi celelalte mijloace au fost şi sunt donate de către aceştia: regii, de exemplu, au dăruit, în mod sistematic, sate întregi mănăstirilor şi călugărilor iluştri (deşi, poate nu cu aceeaşi frecvenţă şi călugăriţelor). În egală măsură, nu aş dori să-l urmez pe Goody în încercarea de a deduce normele privitoare la căsătorie şi la organizarea familiei existente în ţările buddhiste din nevoile şi directivele bisericii, aşa cum, de altfel, aceasta a făcut-o cu istoria Europei.[29] Însă, această chestiune generală e simplă şi cât se poate de clară: orice instituţie socială, precum monahia buddhistă, care nu se poate reproduce singură din interior, are nevoie nu doar de o afluență de membri din rândul societății în mijlocul căreia trăiește, dar și de o existență reală și continuă „în afara societății“ – garantată de independența economică – în cazul în care nu urmează să devină un aspect sau o fază a ciclurilor de producție și de reproducție ale vieții curente. (În practică, în Asia de Sud și de Sud-Est, au existat din totdeauna factori care au tins spre aceasta.) Călugării și călugărițele pot fi într-adevăr „fii și fiicele lui Buddha“, după cum susțin textele, moștenitorii bogăției sale spirituale dar, în același timp, ei au nevoie și de moștenire materială, dacă se urmărește o continuitate independentă într-o atare „familie“ ne-reproducătoare. În acest sens, celibatul ascet al monahiei, inculcat și marcat de meditațiile asupra trupului, este o încercare de garantare a faptului că acesta nu va fi tras înapoi în chiar cadrul acelor relații sociale și de proprietate bazate pe consangvinitate, împotriva căror tipare repetate și în corelație este definit obiectivul eliberării. În mod corespunzător, trupul autonom, curat și reținut al călugărului sau al călugăriței, pe care acesta sau aceasta îl înfățișează în viața socială, reprezintă pentru susținătorii laici un exemplu de existență nemijlocită a Adevărului nemuritor, spiritual și divin, pe care propriile lor preocupări trupești îl fac să fie atât de îndepărtat și imposibil de atins de către ei, și de care aceștia din urmă pot fi, totuși, legați prin intermediul materialității întrupării.

---

[28] Goody, 1976, p. 46.

[29] Vezi Goody 1983.

Astfel, în buddhismul Theravāda, trupul poate fi considerat, din punct de vedere individual și social, drept element central ce stă la baza experienței trăite și de unde evadează metaforele renașterii (*saṃsāra*) și eliberării spirituale (*nirvāṇa*). Sau, după cum susține un text canonic (*S* I 62): „în acest trup lung de un stânjen, dimpreună cu percepția și cu reflectarea ei, se află lumea, începutul și sfârșitul lumii, precum și calea ce duce la sfârșitul lumii“.

BIBLIOGRAFIE

Bloss, L. (1987), „The Female Renunciants of Sri Lanka: the Dasasilmattawa', în Journal of the International Association of *Buddhist Studies*, 10/1, p. 1 - 31.

Brown, P. (1988), The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity, New York: Columbia University Press.

Bunnag, J. (1973), *Buddhist Monk, Buddhist Layman*, Cambridge University Press.

Carrithers, M. (1983), The Forrest Monks of Sri Lanka: An Anthropological and historical Study, Delhi: Oxford University Press.

Collins, S. (1982), Selfless Persons. Imagery and Thought in *Theravāda Buddhism*, Cambridge University Press. (1944), „What are Buddhist *doing* when they deny the self?“ apărut in F. Reynolds și D. Tracy, ed. *Religion* *and Practical Reason* (Towards a Comparative Philosophy of Religions series), Albany, NY: SUNY Press, p. 59-86.

Dumont, L. (1980), *Homo Hierarchicus* (ed. rev., University of Chicago Press).

Durkheim, E. (1915), The Elementary Forms of the Religious Life, Londra: George Allen and Unwin.

Foucault, M. (1915), „The Battle for Chastity", în P. Ariès şi A. Béjin, *Western Sexuality*, Oxford: Basil Blackwell.

Gombrich, R. F. (1984), „Notes on the Brahmanical background to Buddhist Ethics', în G. Dhammapala, R. Gombrich şi K. R. Norman, ed. Buddhist Studies in honour of Hammalava *Saddhātissa*, Nugegoda, Buddhist Research Library Trust, Sri Lanka, p. 91-102.

Goody, J. (1976), *Production and Reproduction*, Cambridge University Press. (1983), The Development of the Family and Marriage in Europe, Cambridge University Press.

Keown, D. (1983), „Morality in the *Visuddhimagga*', *Journal of the* International Association of Buddhist Studies 6/1, p. 61-75.

Lang, K. C. (1986), ‚Lord Death's Snare: Gender-Related Imagery in The Thera- and Therīgāthā', Journal of Feminist Studies in *Religion*, 2/2, p. 63-79.

Lukes, S. (1973), *Émile Durkheim*, Londra: Pelican.

Nissan, E. (1984), „Recovering Practice: Buddhist Nuns in Sri Lanka' *South Asia Research*, 4/1, p. 32-49.

Norman, K. R. (1971), *Elders' Verses II*, Londra, Pali Text Society.

Weber, M. (1948), From Max Weber: Essays in Sociology, Londra: Routledge and Kegan Paul. (1963), *The Sociology of Religion*, Londra: Methuen.

Wiltshire, M. (1983), „The «Suicide» Problem in the Pali Canon, Journal of the International Association of Buddhist Studies, 6/2, p. 124-40.

Wijayaratna, M. (1990), *Buddhist Monastic Life*, Cambridge University Press.

CAPITOLUL 12

Câteva considerații buddhiste Mahāyāna asupra trupului

PAUL WILLIAMS

Ar fi cât se poate de greşit să considerăm buddhismul Mahāyāna drept o şcoală sau o sectă a religiei buddhiste, despre membrii căreia s-ar putea spune că au o viziune unică asupra trupului, capabilă de a-i plasa alături de cea a buddhismului Theravāda. A fi buddhist Theravāda este o chestiune ce ține de canoanele monahale; conform afirmațiilor lui Richard Gombrich, călugărul sau călugărița Theravāda este un monah care aderă la versiunea *pātimokka* (în sanscrită: *prātimokṣa*), norma monahală de bază aflată în canonul Pali (Gombrich 1988, p. 112). A fi adept al buddhismului Mahāyāna nu are, de altfel, nici un fel de legătură cu respectarea unei anumite norme monahale. Este, mai degrabă, o motivație pentru viața spirituală. A fi adept al buddhismului Mahāyāna, după scrierile sistematizatorului tibetan Tsong kha pa de la sfârşitul secolului al XIV-lea, depinde de gradul în care cineva posedă *bodhicitta*, mintea altruistă care se află în căutarea stării de cunoaştere spirituală atinsă de către Buddha, în beneficiul tuturor ființelor înzestrate cu conştiință (1990, p. 285). În acest sens, cineva devine adept al buddhismului Mahāyāna dacă are (sau într-adevăr aspiră la) această motivație, care în scrierile Mahāyāna este văzută drept motivația supremă. A avea o atare motivație înseamnă a fi un *bodhisattva* – o „ființă menită trezirii" – şi nu de a rivaliza cu, sau de a se afla în contradicție față de hirotonisirea într-o anumită tradiție monahală caracterizată de respectarea unei norme *pātimokha* specifice. Astfel, din această perspectivă – a punctului de vedere Mahāyāna vizavi de autocunoaştere – ar putea fi vorba de un adept Theravāda al cultului Mahāyāna (vezi de asemenea Williams 1989, cap.1).

Tradiția marelui învățat tibetan Tsong kha pa (1357-1419) cu privire la *lam rim*, etapele liniei de conduită, ne pune la dispoziție un cadru deosebit de util pentru înțelegerea fenomenelor care au loc o dată cu evaluarea viziunilor Mahāyāna asupra trupului. Tsong kha pa subscrie la ideile lui Atiśa (982-1054), împărțindu-i pe practicanții buddhiști, în funcție de motivație, în trei „categorii" – cei cu motivație inferioară, medie și superioară. Cei cu motivație inferioară urmăresc prin comportamentul lor plăcerile *saṃsāra* – ciclul recurent al ignoranței – în această viață sau în cele viitoare. Cei cu motivație medie, dezgustați de *saṃsāra*, sunt dominați de lepădarea de sine, căutând *nirvāṇa*, eliberarea propriei lor persoane. În mod cât se poate de clar, aceste două țeluri nu sunt cele ale practicanților Mahāyāna, care își însușesc țelul superior, dorința de a pune capăt suferinței tuturor ființelor – cu alte cuvinte, de a genera *bodhicitta* (Atiśa 1983; Tsong kha pa 1990, *passim*; Williams 1989: 197 ff.). Decisiv pentru înțelegerea de către Tsong kha pa a celor trei țeluri este faptul că în ultima analiză ele nu reprezintă trei categorii de practicanți, ci mai degrabă trei etape în evoluția spirituală a fiecărui practicant. De aceea, din perspectivă Mahāyāna și în cadrul aceluiași text identificabil ca reprezentând viziunea Mahāyāna, dat fiind faptul că propagă motivația Mahāyāna drept cea mai înaltă aspirație spirituală, putem găsi învățături proprii celor două țeluri sau etape ale căii spre Mahāyāna și, în final, a stării de cunoaștere spirituală atinsă de către Buddha. Astfel, o atitudine vizavi de trup, afirmată cu fermitate de către scrierile non-mahāyāniste și tratată cu îndemânare de către Steven Collins în comunicarea sa despre monahismul buddhist Theravāda, poate fi găsită și în sursele Mahāyāna, chiar dacă, după cum vom vedea, o atitudine diferită de Mahāyāna poate apare în altă parte, ba chiar în cadrul aceleiași surse, *drept* una Mahāyāna. Modul în care noi vom evalua perspectivele dogmatice pentru Atiśa și pentru unii autori tibetani, precum Tsong kha pa, depinde de poziția acelor perspective în cadrul unei scheme de practică care, atunci când este luată în ansamblu, se dovedește a fi una Mahāyāna, prin aceea că ținta finală, și de aceea și expunerea rațională generală, este studiată în termeni Mahāyāna.

UN INTERLUDIU DE ORDIN TERMINOLOGIC

Corpul (*kāya*), după cum ne povestește *Dharmasamgīti Sūtra* - prezentând o directivă cu privire la meditație – „nu este decât o simplă acumulare de picioare și degete, gambe, piept, coapse, pântece, ombilic, șira spinării, inimă, coaste, mâini, antebrațe, brațe superioare, umeri, gât, maxilare, frunte, cap, țeastă, toate colectate ca urmare a acțiunii care declanșează existența, sălașul diverselor pasiuni, idei și plăsmuiri (Bendall și Rouse 1971, p. 216; Śāntideva 1961, p. 124). Într-o formă familiară nouă din izvoarele Theravāda, cartea sfântă (*sūtra*) continuă să enumere unele dintre componentele interne dezgustătoare ale trupului. Acesta din urmă are diverse denumiri, precum *kāya*, *deha*, *āśraya*, *śarīra* şi altele, dar oricare ar fi numele trupului pe care îl cunoaştem şi îl iubim cu toţii, acesta este spurcat, dezgustător şi rău mirositor, plin de boli şi în principiu nestatornic (Bendall şi Rouse 1971, p. 216-7).

Kāya este poate cel mai familiar termen în pali şi sanscrită desemnând „corpul", fiind deosebit de important în contextul speculaţiilor cu privire la cele două, trei, patru sau cinci *kāya* ale lui Buddha. Termenul „*kāya*" conţine ceva din ambiguitatea elastică a cuvântului „corp" din limba engleză, în ideea că acesta poate fi utilizat pentru a desemna corpul fizic, un grup (de exemplu, „un grup de oameni") şi esenţa sau partea principală (de exemplu, „partea principală a unui text"). Legătura dintre primul şi al treilea sens o reprezintă aici Vasubandhu (circa sec. IV. e.n.), când acesta în a sa *Karmasiddhiprakaraṇa* vorbeşte despre corpul fizic (*kāya*/Tib:*lus*) ca fiind „o adunare specială de mari elemente materiale şi consecinţe derivate din aceste mari elemente materiale, o masă fizică înzestrată cu simţuri" (Anacker 1984, p. 118). În viziunea buddhistă, trupul nu este o entitate independentă opusă altora, „eu" în contrast cu, şi în opoziţie cu „tine", ci doar asocierea într-un tipar a unui ansamblu de elemente materiale, o alăturare care aflată în legătură cu mintea umană este capabilă de percepţii senzoriale. Acea asociere şi ordonare într-un tipar se datorează actelor de voinţă karmică anterioare, care se pierd în infinitatea timpului. Ideea de *kāya* ca esenţă sau parte principală se poate situa în spatele parafrazei termenului de *kāya* cu referire la *dharmakāya*, cea mai înaltă *kāya* a lui Buddha, şi care în extinsa traducere în chineză a *Mahāyānasaṃgrahabhāsya*, efectuată de Paramārtha (sec. VI e.n.), apare ca „realitate" (chineză: *shih*), esenţă sau natură (pentru *kāya* lui Buddha vezi Williams 1989, cap. 8). Acest termen este de asemenea strâns legat de *āśraya* – suport – ca termen pentru trup, dealtfel un alt termen agreat de către Paramārtha, care vrea să prezinte *dharmakāya* lui Buddha drept într-adevăr absoluta realitate şi suportul acesteia (Griffith et al. 1989, p. 64).

Śarīra este un termen utilizat atât pentru trupul fizic (cel tratat de către medici: vezi Conze,1973, p. 117) dar şi pentru moaştele păstrate în *stūpas*. Tibetana posedă şi ea doi termeni principali pentru corp, *sku* şi *lus*, deşi în vreme ce termenii *kāya* şi *śarīra* s-ar putea spune că exprimă o relaţie „orizontală" între sensuri apropiate şi suprapuse (în acelaşi timp ambii termeni pot face referire la trupul fizic cel de toate zilele), s-ar putea spune că *lus* şi *sku* exprimă o relaţie „verticală" în măsura în care *lus* reprezintă termenul neonorific, iar *sku* pe cel onorific al unuia şi aceluiaşi lucru - trupul. În concluzie, tibetana utilizează acel termen, fie el onorific sau nu, care este propriu traducerii atât a lui *kāya* cât şi a lui *śarīra* (dar şi al oricărui alt cuvânt din sanscrită care se referă la trup) când aceşti termeni sunt utilizaţi pentru a desemna trupul fizic. Limbii sanscrite îi lipseşte vastul sistem de termeni onorifici echivalenţi apropiaţi ai limbii tibetane şi a altor câteva limbi orientale. Tibetana este obligată să utilizeze alţi termeni pentru acelaşi cuvânt sanscrit, când acesta din urmă este utilizat în sensurile sale „divergente". Astfel tibetana poate folosi termenul *sku* pentru a face deosebire de utilizarea lui *kāya* cu referire la Buddha, vizavi de *kāya* utilizat pentru fiinţele umane obişnuite, pentru care va utiliza termenul *lus*. Sanscrita buddhistă nu deosebeşte între termenul onorific şi cel neonorific. În schimb, tibetana este obligată să utilizeze alte cuvinte pentru termenul sanscrit *kāya*, atunci când acesta desemnează o masă sau o grupare, şi pentru *śarīra* atunci când acesta se referă la moaşte: *tshogs*, pentru grupare, şi *sku gdung*, pentru moaşte. Din aceste motive, tibetana este uneori în măsură să clarifice o variantă sanscrită a unui text – dar, în schimb, să piardă ceva din ambiguitatea poetică şi interpretările alternative ale originalului sanscrit.

TRUPUL DEZGUSTĂTOR ŞI RESPINGĂTOR

Atunci când afirmă că acela care doreşte să ajungă rapid la iluminare nu trebuie să se cramponeze de trup şi de viaţă, *Samādhirāja Sūtra* imită întreaga tradiţie buddhistă, fie ea sau nu Mahāyāna (Régamey 1990, reeditare, p. 49-5, 83-4). Aceia care se cramponează de trup şi de viaţă devin implicaţi în acţiuni neîndemânatice. Proştii se agaţă de acest trup dezgustător; după moarte proştii aceştia ajung în iad, ca urmare a acţiunilor neîndemânatice pe care le-au comis. În *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra*, Vimalakīrti prezintă trupul ca fiind schimbător, fragil, slab şi suferind, un receptacul al numeroaselor boli (Lamotte 1962, p. 132), un punct de vedere repetat de către medicina tibetană, care vede sănătatea fizică drept rezultat al echilibrului fragil dintre umori, iar boala drept starea naturală a fiinţelor simţitoare (Donden 1986, p. 17).

În buddhism, iluminarea rezidă în recunoaşterea lucrurilor în realitatea lor. Deşi, de regulă, se consideră că acest lucru înseamnă înţelegerea adevăratei naturi a lucrurilor – în gândirea Mahāyāna, vidul existenţei intrinsece sau, după caz, al minţii doar – o atare cunoaştere cuprinde doar parţial sensul dat recunoaşterii lucrurilor în realitatea lor. Da la bun început buddhismul s-a pronunţat în legătură cu patru percepţii cardinale eronate – de a vedea permanenţă în locul vremelniciei, fericire în locul suferinţei, eul propriu acolo unde acesta nu există şi puritate în locul desfrâului. Probabil că cel mai important obiectiv al meditaţiei buddhiste îl reprezintă umplerea lacunei dintre percepţiile noastre eronate obişnuite şi ceea ce se întâmplă de fapt în realitate. În buddhism, a vedea fericire acolo unde este numai suferință și puritate acolo unde este desfrâu, este în esență o chestiune de ordin fizic. Acest lucru îl lămurește Āryadeva (sec. III e.n.) care dedică două capitole din *Catuḥśataka* sa meditațiilor analitice ce au ca urmare dispariția acestor percepții eronate. Ambele capitole abordează problema trupului, despre care Āryadeva afirmă că trebuie perceput ca inamic (Lang 1983: *CS* 2/1. Vezi și *Bodhicaryāvatāra* lui Sāntideva (sec. VIII e.n.), 8:121, apărut în Batchelor 1979). Trupul este izvorul suferinței, iar în viață există mai multă suferință decât plăcere, tot așa cum numărul celor nefericiți îl depășește pe cel al fericiților. Plăcerea cedează în fața nefericirii. Chiar dacă lipsește suferința fizică, mai rămâne totuși suferința psihică. Buddhistul este mereu grijuliu de suferința cauzată de vremelnicie și de moarte, care îi va ajunge pe toți. Pe măsură ce îmbătrânim cresc și suferințele și toate ființele întrupate sunt chinuite de foame și frig, dar și de alte numeroase chinuri (precum cei 84.000 de viermi). Āryadeva își încheie meditația pesimistă cu privire la trup cu următoarele cuvinte: „Cu certitudine vremelnicia vatămă. Acolo unde există vătămare nu poate fi loc pentru fericire. De aceea, tot ce este vremelnic se numește „suferință."

Și totuși, este aceasta pesimism? În lumea occidentală modernă a medicinii preventive și a incubatoarelor suntem în stare să uităm condițiile de trai ale oamenilor din trecut și în care, probabil, majoritatea oamenilor continuă încă să trăiască. În mod justificat buddhistul consideră că Āryadeva este un realist atunci când privește lucrurile așa cum sunt ele de fapt. Pe tot parcursul istoriei, trupul, întruparea, a fost și este într-adevăr un izvor de mare suferință pentru mulți dintre oameni. Nu este un lucru câtuși de puțin înțelept să te atașezi de un trup care trăiește în condiții vitrege, sărăcăcioase pentru standardele moderne, care adeseori este bolnav, și care, dacă nu este bolnav, este totuși infestat de paraziți și a cărui durată de viață nu este foarte lungă. Chiar și atunci când viața este plăcută, posibilitatea mereu prezentă și, în cele din urmă, certitudinea morții face ca întruparea - însăși viața fizică -- să devină o sursă a ceea ce existențialiștii numesc *Angst*. Trupul este dușmanul tău, căci trupul te poate face să te simți mereu jalnic și, în cele din urmă, te ucide.

În buddhism dorința pentru trupul ființei de sex opus nu este decât versiunea irositoare de timp și absurdă până la distrugere a pasiunii generale pentru un trup. Nu numai că trupul suferă prin natura sa, susține Āryadeva, dar mai este și impur, tot prin natura sa. În contextul indian, majoritatea cititorilor lui Āryadeva, cărora le-au fost oferite aceste meditații, ar fi acceptat sfera largă a acestui punct de vedere. Așa cum menționează Steven Collins, buddhiștii din India sunt moștenitorii unei tradiții pentru care leșurile, măruntaiele și secrețiile corpului reprezentau sursele de murdărire care, dacă nu erau neutralizate, purificate, puteau cauza consecinţe sociale catastrofale. Rolul şi poziţia date de către castă s-au aflat şi se află încă în strânsă legătură cu problemele ce ţin de relativa puritate şi de murdărire. Însăşi chestiunea întrupării înseamnă murdărire continuă dar şi nevoia continuă de purificare. În viziunea brahmanică asupra lumii, a avea trup înseamnă a purta cu sine un sac plin de murdărie, o permanentă ameninţare ce nu poate fi controlată, doar neutralizată după apariţia ei. De remarcat însă este faptul că în hinduismul rural, până în zilele noastre, toate formele de murdărire involuntară – asudarea, excreţia, decesul ş.a. – sunt de natură fizică (Mathur 1964; p. 119-20). În cartea sa *The Speaking Time*, Richard Lannoy relevă strânsa legătură în gândirea indiană tradiţională dintre starea trupului şi vitalitatea mintală sau spirituală (1971, p. 95). Secreţiile trupului, îndeosebi cele care provin de la mijloc în jos, pe lângă faptul că murdăresc, mai reprezintă o anemiere fizică, mintală şi spirituală (ibid., p. 153).[1] În aceste chestiuni, scriitorii buddhişti, deşi aparent îndepărtaţi de concepţia brahmanică despre lume, pot fi consideraţi a fi urmaşi ai ei. Se afirmă că din punct de vedere al clasei, majoritatea gânditorilor Mahāyāna, precum Nāgārjuna (sec. II e.n.), ar fi provenit din familii brahmane sau kṣatriya. Nu este de mirare că Āryadeva şi Śāntideva, aparent fii de regi, descriu amândoi trupul de parcă acesta ar fi un duşman.

Strategia comună adoptată de Nāgārjuna, Āryadeva şi Śāntideva, aici la fel ca şi în filozofie, va trebui să ia presupunerile emise de către adversarii lor şi să prezinte natura contradictorie a acestora. Trupul nu arată deloc ca un sac plin de fecale, urină ş.a. El *este* acel sac sau, după afirmaţia lui Nāgārjuna, „o oală ornamentată plină cu murdărie“ (Hopkins, 1975, V. 151. Vezi şi V. 162). Până şi metodele brahmanice de purificare normale nu ajung să purifice organele interne ale trupului (Lang 1983, 3:21). Datorită faptului că urina este comună tuturor, noi nu îi evităm pe aceia care spurcă cu urină, la fel cum îi evităm pe leproşi (V. 22). Śāntideva se întreabă de ce suntem atât de ataşaţi de relaţiile sexuale, care presupun spurcarea părţilor inferioare ale trupului, dacă nu vrem să recunoaştem că suntem dedaţi murdăriei (Batchelor 1979, 8:52, cf. V. 51). Realitatea este că eu conţin murdărie; atunci de ce râvnesc oare după alţi saci de murdărie (V. 53, cf. V. 61)? Dacă expectorăm lucruri plăcute precum hrana, atunci şi aceasta produce murdărie. Astfel prezenţa însăşi a ceva în interiorul trupului face ca acesta să producă murdărie (V. 62). Dacă nu suntem în stare să vedem aceasta, atunci ar trebui să mergem la cimitir, care din punct de vedere brahmanic este unul din cele mai poluate locuri. Acolo vom putea vedea ce se află în interiorul trupului. Vom fi cu toţii de acord că *acele lucruri* sunt poluante. Chiar şi în timpul vieţii trupul degajă un miros respingător. Atunci, de ce ne parfumăm oare (vv. 65-6)? De fapt, în starea lui naturală, înainte de folosirea absurdelor noastre podoabe, trupul este dezgustător. A-l împodobi înseamnă a împodobi ceva dezgustător, care reprezintă un izvor permanent de prejudicii – „această întreagă lume este tulburată de demenţă" (vv. 68-9). Nāgārjuna afirmă următoarele:

---

[1] Referitor la izvoarele clasice cu privire la natura poluantă a trupului mai jos de mijloc, vezi Meyer 1930, p. 248-9, n. 5. De aceea se spune că la moarte sufletul unei persoane virtuoase părăseşte trupul prin unul din orificiile superioare ale acestuia, în timp ce sufletul unui om păcătos părăseşte trupul pin unul din orificiile inferioare. Aproape că ni se sugerează faptul că activitatea sexuală frecventă ar putea deprinde mintea cu un flux descendent, către „senzaţii abjecte“ care ar putea duce în iad. Pentru prezentarea în buddhismul Theravāda a legăturii dintre activitatea sexuală şi puterea spirituală, vezi Spiro 1982, p. 297.

> Cine stă culcat pe murdărie
> Şi învelit în pielea stropită de
> Acele secreţii, nu face decât
> Să stea culcat pe băşica udului unei femei.
> (Hopkins 1975, V. 157)

Nāgārjuna precizează cât se poate de clar că aceasta nu este o variantă de misoginism. Deşi îi scrie unui rege, el adaugă că „propriul tău trup e la fel de murdar ca trupul unei femei" (V. 165).

Dezgustul faţă de trup generează repudierea oricărui fel de activitate sexuală. În termenii celor trei ţeluri ale lui Atiśa şi Tsong kha pa, aceasta este stadiul celui de-al doilea ţel, renunţarea la *saṃsara* care duce la iluminare. După Tsong kha pa răspândirea doctrinei despre caracterul respingător al trupului nu este destinată celor mânaţi de motivaţie inferioară, pe care îi preocupă acea perspectivă virtuoasă ce duce la reîncarnări potrivite. Cu alte cuvinte, nu este destinată mult hulitului „om de pe stradă". Deoarece meditaţia cu privire la caracterul respingător al trupului este prezentată înaintea celui de-al treilea ţel Mahāyāna, nu este deloc surprinzător, să vedem că în privinţa acestui subiect scrierile Mahāyāna şi cele non-Mahāyāna au o bază comună. Pe de altă parte, pentru Tsong kha pa cunoaşterea corespunzătoare a trupului şi repudierea ce o însoţeşte, se regăseşte în materialele - inclusiv cele referitoare la trup - ce ar putea fi considerate a fi în mod caracteristic de origine Mahāyāna.

SINUCIDEREA

Repudierea trupului reprezintă repudierea ataşamentului faţă de acesta, faţă de acea dorinţă arzătoare care ar alimenta procesul renaşterii. Scriitorii buddhişti nu ajung deloc la concluzia că repudierea trupului ar atrage după sine sinuciderea. Este absurd, căci, deşi trupul este motivul suferinţei, el nu este motivul fundamental. Motivul fundamental îl reprezintă ignoranţa, dorinţa motivată de către o percepere fundamental greşită a lucrurilor. În general tradiţia buddhistă condamnă drastic sinuciderea, despre care se consideră că de obicei conduce la o reîntrupare cu mult mai puţin favorabilă. Există totuşi şi excepţii, îndeosebi în contextul mitic dar extrem de influent al *Lotus*-ului, în *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*. Ni se povesteşte acolo despre *bodhisattva* Bhaiṣajyarāja, despre care se spune că, într-o viaţă anterioară, dând foc trupului său, i-ar fi adus lui Buddha cea mai desăvârşită dintre ofrande. Această ofertă e lăudată cu entuziasm de către *sūtra*, tot aşa cum se întâmplă cu arderea unui deget de la mână sau de la picior, când există o motivaţie similară (Hurvitz într-o viaţă anterioară 1976, p. 295 ff. Vezi şi Williams 1989, p. 154-5). În *sūtra* nu se spune în mod precis că ofranda este rezultat al dezgustului vizavi de trup, dar, după cum vom vedea, în context Mahāyāna se crede că un atare sacrificiu de sine devine posibil datorită unei detaşări faţă de trup, ce decurge din meditaţiile studiate anterior.

Sinuciderea cu caracter religios, adeseori prin arderea trupului sau a unor membre, pentru a arăta devotamentul şi a cultiva virtutea, este o trăsătură a buddhismului din Asia de Est, fără îndoială inspirată de exemplul dat de către *Lotus Sūtra*.

În buddhismul chinezesc până în zilele noastre în cadrul ceremoniei de hirotonisire se practică arderea cu vitriol a unor locuri de pe cap, în vreme ce arderea completă a unor degete în semn de sacrificiu şi ca ofrandă cultivatoare de virtute nu este deloc un lucru neobişnuit (Welch 1967; p. 298-300, 324 ff.). Holmes Welch menţionează mai multe cazuri de ardere completă în sec. al XIX-lea. În China veacului al VII-lea un călugăr pe nume Fa-k'uang s-a sinucis tăindu-şi beregata după ce s-a tânguit că „numai din cauza naşterii şi a morţii [adică, a întrupării] sunt implicat în ciclul fără de sfârşit al metempsihozei." După citirea capitolului Bhaiṣajyarāja din *Lotus Sūtra*, două călugăriţe surori dezgustate de propriul trup şi urmând acel exemplu, şi-au dat foc (vezi Jan Yun-hua 1964, p. 247 şi 250-1. Vezi şi Ku 1984, p. 88-9). Pelerinii chinezi în India descriu o serie de cazuri de suicid cu caracter religios de acolo, dar remarcă că în India acest lucru este considerat a fi în mod indubitabil o înţelegere greşită a doctrinei. I-ching afirmă următoarele: „Nu avem puterea de a imita un Bodhisattva" (Jan Yun-hua 1964, p. 257), cu alte cuvinte, relatările din *sūtras* sunt hiperbole pline de îndemnuri hărăzite a nu fi urmate ad litteram de către toată lumea. În China, deşi s-a recunoscut că sinuciderea cu caracter religios contravine preceptelor buddhiste, a existat totuşi şi o oarecare admiraţie vizavi de lepădarea de trup şi de curajul pe care aceasta îl presupune. Renunţând la un lucru atât de preţios cum este trupul, aceste persoane au reuşit să renunţe la ceea ce aproape toţi oamenii râvnesc în mod nechibzuit şi au reuşit astfel să ne dea un exemplu măreţ (ibid., p. 260-3). În scrierile sale din secolul al X-lea, Tsan-ning ne oferă o pledoarie solidă în favoarea sinuciderii cu caracter religios. Renunţând la ceea ce este atât de dificil să te desparţi, în cele din urmă s-a reuşit dobândirea unui sens „pentru acest trup murdar şi plin de păcate". El generează „o binefacere imensă". Lucrul acesta poate fi făcut de către *bodhisattvii*, care săvârşesc actul mânaţi fiind de o finalitate pozitivă şi care nu se tem de reîncarnare (263-5). Aici întrezărim ceea ce s-ar putea numi în mod caracteristic o perspectivă Mahāyāna asupra trupului, luată ca Mahāyāna.

TRUPUL CA MIJLOC DE ÎNDEPLINIRE A JURĂMÂNTULUI BODHISATTVA

Scriind despre buddhismul Theravāda birman, Melford Spiro afirmă că atitudinea buddhistă vizavi de trup „este aproape o fobie" (1982, p. 296). Acest lucru este poate înşelător, în aceeaşi măsură în care dă un caracter universal unei anumite meditaţii, ce joacă un rol bine definit din punct de vedere al unei linii de conduită spirituală şi a locului ocupat de către practicanţi. După cum se poate vedea, meditaţia cu privire la stricăciunea trupului este proprie şi celui de-al doilea dintre cele trei ţeluri ale lui Atiśa şi Tsong kha pa. Aceia care se situează la nivelul ţelurilor inferioare şi al celor superioare meditează asupra valorii trupului – îndeosebi al celui uman – dar, bineînţeles, în mod diferit şi cu diferite rezultate. Conform tradiţiei *lam rim* a lui Tsong kha pa, aceia care urmăresc ţelul inferior, începătorii, sunt sfătuiţi mai întâi să preţuiască raritatea şi valoarea renaşterii umane. Comparaţi fiind cu numărul fiinţelor conştiente, aceia născuţi ca fiinţe umane sunt într-adevăr foarte rari. A fi o fiinţă umană dotată fiind cu ceea ce se numeşte „preţioasa reîncarnare umană" – cu alte cuvinte, de a urma Învăţătura şi de a nu fi atât de stupid de a o înţelege, de a avea condiţiile materiale, şansa şi răgazul pentru a practica Învăţătura – toate acestea se consideră a fi, totuşi, cu mult mai rare. Se consideră că trupul uman este mult mai preţios decât nestemata fermecată, dar numai dacă este utilizat într-o manieră pozitivă. Altminteri nu va fi decât un trup dezgustător. Cu alte cuvinte, trupul uman este dezgustător atunci când nu este utilizat în scopuri nobile. Acesta dobândeşte valoare prin maniera în care este utilizat. Ulterior meditatorul meditează asupra caracterului tranzitoriu al trupului, asupra uşurinţei cu care acesta poate fi pierdut înainte de a fi utilizat într-o manieră pozitivă, precum şi asupra viitoarelor reîncarnări ce s-ar putea foarte bine să fie neplăcute. Ca rezultat se urmăreşte crearea entuziasmului şi a unei motivaţii puternice de a urma Dharma – Învăţătura – de îndată.

În acest sens, departe de a trata întotdeauna trupul într-o manieră negativă, vom da adeseori peste lucrări Mahāyāna ce fac referire la valoarea imensă a trupului (uman). În aceleaşi versuri în care vorbeşte despre trup ca despre un duşman, Āryadeva adaugă că trupul, chiar şi în aceste condiţii, trebuie protejat deoarece „o persoană virtuoasă care se bucură de o viaţă îndelungată reuşeşte să scoată din acesta cât mai multă virtute“ (Lang 1983, p. 183/561). După *Ratnacūḍa Sūtra*, pe care Śāntideva o citează în a sa *Śikṣāsamuccaya*, acela care este conştient de caracterul tranzitoriu al trupului, departe de a căuta moartea sau de a fi slăbit până la fobie, devine mai puternic în acţiunea sa de a se purta virtuos ca un *bodhisattva*, spre binele altora (Bendall şi Rouse 1971, p. 217). Sporeşte compasiunea lui pentru alţii, al căror trup nu se deosebeşte de al său. În mod clar, ne situăm aici la nivelul ţelului Mahāyāna superior. Pentru veritabilul adept al doctrinei Mahāyāna, trupul este preţios într-atât cât se poate face uz de el pentru a se avansa în direcţia cunoaşterii spirituale atinse de către Buddha, spre binele tuturor fiinţelor simţitoare, cât şi pentru a arăta altora milostenie, pe căi mai directe şi mai rapide. În *Akṣayamati Sūtra*, *bodhisattva* este îndemnat să admită că trupul pricinuieşte diverse suferinţe, dar să nu fie mâhnit de acest lucru, căci trupul poate fi utilizat în vederea atingerii ţelului său sau ei cel mare (ibid., p. 24).

Există multe relatări foarte populare în ţările de religie buddhistă Mahāyāna în care Buddha, într-o viaţă anterioară ca *bodhisattva* sau ca alt *bodhisattva*, îşi cedează trupul sau diferite membre spre binele altora sau pentru a avansa în direcţia cunoaşterii spirituale atinsă de către Buddha. *Bodhisattva* îşi cedează limba (*VajradhVaja Sūtra*, ibid., p. 25-6); îşi cedează trupul unei tigroaice înfometate (*Suvarṇabhāsottama Sūtra*, cap. 18, apărută în Emmerick 1970). În *Aṣṭāsāharikā Prajñāpāramitā Sūtra*, Sadāprarudita îşi oferă trupul – „inima, sângele şi măduva“ sa – pentru a strânge bani în scopul cinstirii lui Dharmodgata, predicatorul dharma (Conze 1973, p. 285). Dintr-o perspectivă Mahāyāna aceasta este cealaltă latură şi cea complementară la meditaţiile cu privire la caracterul dezgustător al trupului, iar realitatea ei presupune existenţa unor atare meditaţii, în acelaşi timp cu depăşirea lor. Meditaţiile cu privire la caracterul dezgustător al trupului impun lepădarea de acesta, dar pentru *bodhisattva* renunţarea nu are ca scop părăsirea lumii şi pătrunderea într-o formă de *nirvāṇa* transcendentală. El face aceasta, mai degrabă, pentru binele lumii. Când un călugăr vietnamez se sinucide dându-şi foc, pentru a atrage atenţia asupra oprimării buddhismului, atunci Mahāyāna consideră aceasta un gest nobil. El este în stare să facă acest lucru, poate datorită meditaţiilor asupra inoportunităţii trupului, dar nu *pentru* faptul că trupul este indezirabil. Mai degrabă pentru folosul celorlalţi se sacrifică ceea ce de obicei se recunoaşte ca fiind de valoare personală.

Meditația asupra murdăriei furnizează mijloacele, nu și motivul. În acest sens, sinuciderea binefăcătoare a adevăratului *bodhisattva* diferă foarte mult de sinuciderile condamnate de către I-ching. În a sa *Bodhicaryāvatāra*, Śāntideva meditează și încuviințează ca după renunțarea la acest trup dezgustător, acesta să fie dat acum altora. Întrucât nu îi mai aparține, el nu mai tânjește după trup, ceilalți sunt liberi să-l ucidă, să-l maltrateze și să-l bată după cum vor binevoi (Batchelor 1979, 3:13 ff).[2]

În *Gaṇḍavyūha Sūtra* găsim cazul deosebit de uimitor al unui *bodhisattva* care își folosește propriul trup ca mijloc deosebit de ingenios de a-i învăța pe alții ce este detașarea. Tuturor, frumoasa Vasumitrā le apare drept o femeie cu reputație proastă dar, în realitate, ea este o *bodhisattva* avansată predicând detașarea de poftele trupești prin oricare mijloc se dovedește a fi oportun. Unii, după cât se pare, au nevoie de sărutări și de îmbrățișări pentru a se putea cufunda în gândurile aducătoare de lumină, ce îi eliberează de această patimă (Cleary 1987, p. 148). Într-o altă *sūtra*, o *bodhisattva* declară că „o ființă vie este prizoniera propriei pasiuni; o voi lăsa întâi să se bucure de aceasta, iar apoi îi arăt în ce constă [suferința] schimbarea“ (Ku 1984, p. 237). Asta se cheamă „o îndemânare prin mijloace, care te umple de bucurie“. Gestul de a iubi și apoi de a părăsi dobândește semnificație cosmică! Mai mult, în *Tathāgatācintyaguhyanirdeśa Sūtra*, pentru a-și elibera iubitul de patima sa, o altă *bodhisattva* îi înfățișează acestuia trupul ei sub forma unui leș (ibid., p.140-1).

Astfel *bodhisattva* îmbrățișează întruparea pentru a-i determina pe alții să se elibereze de patima poftelor trupești. Trupul devine mijlocul decisiv prin care se împlinesc jurămintele lui *bodhisattva*, mai exact, ajungerea la cunoașterea spirituală atinsă de către Buddha. *Bodhisattva* nu se teme de renaștere, de reîncarnare. După afirmația lui Śāntideva, într-un citat preferat al lui Dalai Lama se spune că:

> Atâta timp cât spațiul suportă
> Și cât dăinuie ființele umane,
> Atâta timp voi rezista și eu
> Pentru a înlătura suferința lumii.
> (*Bodhicaryāvatāra* 10:55, trad. Batchelor)

---

[2] Faptul că Śāntideva adaugă în V. 15 că le va permite să facă orice cu trupul său, dar care să nu le facă rău, ne indică că avem de a face cu o meditație ce trebuie pusă în practică prin intermediul înțelepciunii. Dacă un sadic dorește să-l ucidă, nu ar fi deloc un lucru înțelept de a-l lăsa pe acesta s-o facă pentru simplul motiv că trupul a fost cedat. Când un sadic ucide, acest lucru va avea consecințe extrem de neplăcute pentru karma și îl poate împiedica pe *bodhisattva* să facă fapte și mai virtuoase (cel puțin în această viață).

Moneda unică cu două fețe -- natura dezgustătoare a trupului combinată cu valoarea mare pe care acesta o reprezintă pentru *bodhisattva* în acțiunea sa de realizare a liniei de conduită spirituală și de a face bine altora – reprezintă o conștiință doctrinară în tradiția Mahāyāna, care din punct de vedere structural egalează realitatea Theravāda, dezvăluită de către Steven Collins. Collins subliniază deosebirea dintre deconstruirea și respingerea trupului din meditația Theravāda și construirea lui în comportamentul social sub forma unui obiect public valoros și unificat, două dimensiuni care, așa cum arată el, nu sunt contradictorii în tradiția Theravāda, ci complementare. Aspectul Mahāyāna caracteristic se regăsește în lărgirea și formalizarea minuțioasă a valoroasei dimensiuni publice, legarea acestei dimensiuni de ceea ce în prezent este considerat a fi țelul final al buddhismului ca buddhism – milostenia supremă și vremelnică față de toate ființele conștiente – încât dimensiunea socială devine parte a însăși definiției pe care cunoașterea rațională supremă, cunoașterea spirituală atinsă de către Buddha, o implică. Această dimensiune și legătură devine explicită din punct de vedere dogmatic. Nu mai reprezintă o chestiune de deconstrucție în planul meditației și reconstrucție în planul comportamentului social, ci mai degrabă două tipuri de meditație legate de diferitele etape ale liniei de conduită spirituală și, de aceea, diferite categorii dogmatice. Idealul atunci îl reprezintă faptul că sensul trupului înfăptuit și recunoscut prin meditație asupra *bodhicitta* și mijloacele benefice prin care alții pot fi ajutați, ar trebui să fie exprimate în viață prin implicarea și angajarea socială a lui *bodhisattva*.

TRUPURI ALTERNATIVE ȘI LUMI DIFERITE

Așa cum am văzut, lepădarea de sine reprezintă scopul contemplării naturii dezgustătoare a trupului. În izvoarele Mahāyāna există însă și un alt motiv pentru aceste meditații, deși nu este necesar ca în aspectul său cel mai general, acesta să fie considerat a aparține în mod unic tradiției Mahāyāna. După o veritabilă expunere asupra caracterului repulsiv al trupului uman, *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra* îl îndeamnă pe practicantul, dezgustat de un *atare* trup, să își îndrepte privirea spre trupul contrastant al lui Buddha (Lamotte 1962, p. 133-8). *Buddhānusmṛti* – amintirea despre Buddha, îndeosebi despre minunatul său trup, este comună tuturor tradițiilor buddhiste și indică posibilitatea existenței unui trup care nu este cel al naturii umane obișnuite (Williams 1989, p. 217ff.). Din diverse izvoare literare, am putut strânge unele dovezi ale unei dorințe arzătoare, presupunem că foarte răspândite, de a vedea acest trup minunat. Oricât de mici ar fi aceste dovezi, ele sugerează posibilitatea ca această dorință să se fi manifestat deosebit de puternic în buddhismul din Asia Centrală, în anii de formare a tradiției Mahāyāna. Pe de altă parte, se susține că Asia Centrală și Cașmirul au influențat într-o proporție mai mare dezvoltarea culturilor religioase bazate pe vizualizarea Buddha-ii și *bodhisattvii* „cerești", axate mai adesea pe trupurile lor glorificate decât pe faptul că nu sălășluiesc în Ținuturile Pure, acele tărâmuri -- frecvent descrise cu afecțiune în termeni divini – unde Buddha trăiește ridicat în slavă, inițiindu-i în doctrina Mahāyāna pe toți aceia care se apropie de el și manifestându-se în infinite forme pentru a-i ajuta pe ceilalți care nu sunt în stare de așa ceva.

În altă parte am analizat problema complexă și ușor prolixă a „diverselor" trupuri ale lui Buddha (ibid., cap. 8). Din modul în care anterior am abordat termenul *kāya*, reiese cât se poate de clar faptul că acest termen acoperă o gamă de sensuri care nu toate egalează sensul uzual dat de către noi „trupului" ca organism material. Toate celelalte sensuri (suport, acumulare, etc.) sunt relevante pentru înțelegerea termenului *dharmakāya* așa cum apare prezentat în toate tradițiile buddhiste – adevărata fire a lui Buddha, învățătura pe care acesta o întruchipează. Vreau, totuși, să mai spun câteva lucruri aici despre trupul glorificat al lui Buddha, ceea ce în schema complexă a celor trei trupuri este adeseori ierarhizat drept Trupul Desfătării, căci despre acest trup se spune că este o formă de organism fizic, ce posedă cele 112 semne ale unei ființe superioare și care sălășluiește într-un Ținut Pur, inițiindu-i – conform teoriei complexe – în doctrina Mahāyāna pe acei *bodhisattvii* care sunt suficient de avansați pentru a atinge acel nivel.

În Mahāyāna, trupul glorificat al lui Buddha este neprihănit la fel ca și locul în care acesta sălășluiește. Astfel înfierarea de către buddhism a trupului dezgustător și urât mirositor nu se întinde asupra tuturor trupurilor. În a sa *Karmasiddhiprakarana*, Vasubandhu afirmă acest lucru în mod cât se poate de explicit, căci dacă toate trupurile ar fi pângărite n-ar mai rămâne trupuri pentru zei (Anacker 1984, p. 118). Se spune că în lumea brahmană zeii expuși vederii au trupul neprihănit; același lucru este valabil și pentru buddhism. Constatarea sudorii pe trup, o secreție poluantă a acestuia, reprezintă chiar unul din semnele după care un zeu urmează să moară. A fi murdar înseamnă a înceta de a mai fi un zeu. În lumina dezbaterii noastre în jurul murdăriei și a trupului uman, ne-am putea imagina o cultură care, pur și simplu, nu consideră că urina, fecalele, etc. murdăresc. De altfel, animalele nu văd lucrurile în acest fel. Din punctul de vedere general al culturii indiene, acele ființe nu au dreptate. Că știm sau nu, atare lucruri murdăresc. Ar fi regretabil dacă în termenii practicii buddhiste nu am considera aceste lucruri ca fiind poluante, deoarece din punct de vedere practic acest lucru ar putea neutraliza o meditație foarte puternică. Detașarea de trup este necesară pentru cunoaştere. De aceea, fără o corectă evaluare a necurăţeniei, cunoaşterea este cu atât mai greu de atins. Acesta ar putea fi unul din motivele pentru care în buddhism se consideră adeseori că zeii nu sunt capabili de cunoaştere. În general, în buddhism se spune că de obicei (deşi, în nici un caz în mod invariabil) cunoaşterea are nevoie de un corp uman.

În cultura brahmană impurificarea este foarte strâns legată de hrană. Hrana se poate foarte uşor impurifica prin contact cu solul, cu secreţiile corporale ale unei alte persoane, ale unui paria ş.a.m.d. (Lannoy 1971, p. 151-4). Alimentele impurificate îl impurifică, la rândul lor, pe cel care le consumă. Propriile secreţii corporale sunt dejecţiile trupului ce impurifică atât propria persoană cât şi pe alţii. În *Udayanavatsarājaparivarta Sūtra* se spune că cele nouă orificii ale trupului au scurgeri datorită impurificărilor din diversele alimente (Paul 1979, 43). Astfel, în India se consideră adesea că fiinţele glorificate şi având trupurile curate nu mănâncă şi nu excretă nici un fel de secreţii corporale. În toate cercurile buddhiste circulă un binecunoscut mit ce povesteşte despre ceea ce se întâmplă la începutul ciclului cosmic (vezi, de exemplu, Ling 1981, p. 102ff). Mitul face referire la pandantul buddhist al Epocii de Aur şi schiţează apariţia decadenţei cosmice şi morale. La începutul (relativ) al începutului fiinţele erau toate „concepute mintal" născându-se într-o Lume a Strălucirii, fără soare, lună etc., sau deosebire de sex. Această naştere nu are un caracter sexual. Se numeşte „autocreatoare" sau „spontană". Fiinţele acestea erau fericite, binecuvântate, „autostrălucitoare, se deplasau prin aer păstrându-şi strălucirea". Nu erau nevoite să se hrănească cu alimente materiale brute. Cu trecerea timpului, pe suprafaţă pământului s-a format un strat de resturi. Unele fiinţe s-au aventurat să mănânce şi au descoperit că era bun la gust. Li s-au alăturat şi altele. Dar, o dată cu consumarea acestor alimente fiinţele şi-au pierdut strălucirea şi exaltarea şi au apărut soarele, luna şi alte corpuri cereşti luminoase. După şi mai mult timp trupurile fiinţelor au devenit comune şi au apărut conceptele de frumuseţe şi de aroganţă. Au apărut şi alte alimente, trupurile au devenit şi mai banale iar în cele din urmă au apărut şi deosebirile de sex. O dată cu acestea a apărut şi actul sexual, iar după actul sexual au apărut furtul, violenţa şi alte vicii.

Hrana produce astfel decadenţă cosmică. Hrana obişnuită generează în cele din urmă trupuri obişnuite, impurificatoare, o dată cu relaţiile sexuale şi naşterea dintr-un pântece, ce implică secreţii corporale cu caracter impurificator. Merită scoasă în evidenţă legătura puternică dintre gândirea dogmatică buddhistă şi ideile considerate de obicei parte a relaţiei sociale brahmane (puritate, impuritate, cu implicaţiile acestora pentru poziţia şi comportamentul social). Totuşi, comentatorii nu condamnă toate alimentele. După Asanga, până în zilele noastre unele dintre ființe, precum zeii (din rândul celor inferiori) și cele din infern, se hrănesc cu un fel de hrană rafinată care nu atrage după sine producerea de deșeuri dezgustătoare ca fecalele sau urina.

O legătură dintre trupurile ființelor strălucitoare inițiale și concepția brahmană despre zei, pe de-o parte, și Buddha-ii, pe de altă parte, este prezentată cât se poate de clar de către Tsong kha pa, care afirmă în mod explicit că trupurile ființelor strălucitoare se aseamănă cu cele ale zeilor și, de asemenea, în mod ciudat, posedă cele 112 semne ale unei ființe superioare care, în aceeași măsură, sunt posedate (deși nu în mod exclusiv) de către diverșii Buddha (Wayman 1974, p. 26-7). Se presupune că ființele din Ținutul Pur, precum diverșii Buddha, și alții care, după teoria religioasă generală a Ținutului Pur, se situează la doar o singură etapă distanță de starea de cunoaștere spirituală atinsă de către Buddha, vor avea trupuri cel puțin la fel de bune ca cele ale ființelor strălucitoare la începutul ciclului cosmic dinainte de prăbușirea morală și fizică. Într-adevăr, dintr-un punct de vedere de importanță majoră, a nu poseda trupuri materiale obișnuite, ce rezultă din consumul de alimente obișnuite și care produc secreții corporale, reprezintă într-adevăr o componentă a ceea ce înseamnă a trăi într-un Ținut *Pur*, și de a se situa în acest fel foarte aproape de un Buddha glorificat. Chiar și în afara gândirii Mahāyāna, în cadrul unei tradiții pe care unii o consideră că a influențat major apariția tradiției Mahāyāna, s-a răspândit ideea că în lumea noastră murdară trupul lui Buddha și al nostru par să manifeste același caracter obișnuit. Într-adevăr, trupul său este autocreat și conceput mintal, la fel ca și trupurile ființelor strălucitoare. De aceea nu este deloc surprinzător dacă în această tradiție se afirmă că trupul lui Buddha nu este murdar, gura este în esență curată, nu este niciodată bolnav și nu simte niciodată nevoia să mănânce. Aparent trupul său săvârșește toate aceste lucruri pentru a se conforma modei (Harrison 1982). Și în tradiția Mahāyāna dăm peste *sūtras* în care se afirmă că Buddha nu produce substanțe impurificatoare, precum fecale și urină, și nu are senzația de foame sau sete, ceea ce înseamnă probabil că nu simte nevoia să mănânce. Deoarece trupul lui Buddha este rezultatul unei recompense nemăsurate, nu se poate vorbi despre un trup obișnuit impurificat și impurificator (Ku 1984, p. 231-2). Tot așa, în Ținutul Pur descoperim că nu există fecale, urină, lacrimi și dureri fizice (Dantinne 1983, p. 191, 221). Dacă în Ținutul Pur există hrană, atunci este vorba despre hrană miraculoasă, ce nu necesită a fi produsă, aceasta făcându-și apariția la dorință (ibid., p. 193, 222). În *Akṣobhyavyūha Sūtra* se afirmă că acest ținut este asemănător unuia dintre tărâmurile locuite de zei. În general se spune că nașterea în Ținutul Pur este autocreatoare sau spontană (vezi *Sukhāvatīvyūha*, paragraf. 41, 249), și pare să aibă ca rezultat un trup conceput mintal.

Şi în buddhismul ce nu ţine de tradiţia Mahāyāna fiinţele umane ce trăiesc într-o lume murdară plină de suferinţă caută reîncarnarea într-altă parte, în trupuri care nu sunt supuse murdăririi. Există în acest sens tărâmurile zeilor, deşi, în mod normal, oamenii obişnuiţi nu pot fi educaţi de către acestea. Totuşi, o dată cu Maitreya, viitorul Buddha, există şi reîncarnare pe tărâmul zeilor, unde acesta îşi aşteaptă ultima naştere. După aceasta, aspirantul s-ar putea întoarce cu Maitreya pe acest pământ şi la picioarele acestuia să ajungă la starea de cunoaştere raţională (Conze 1959, p. 238-42). Pe de altă parte, în cadrul tradiţiei Mahāyāna există un număr infinit de Buddha-i şi de *bodhisattvii* care, prin însăşi puritatea trupului lor, arată supremaţia acesteia. Ei sălăşluiesc în acest moment în Ţinutul Pur, unde îl pot ajuta fără întârziere pe aspirant pe drumul său spre cunoaştere raţională. După *Sukhāvatīvyūha Sūtra*, nu este dificil ca, prin mila unui anumit Buddha cunoscut sub numele de Amitābha, să se ajungă la acest Ţinut Pur. În majoritatea cazurilor, pentru a se asigura reîncarnarea, este suficient ca numele său să fie rostit cu credinţă de vreo zece ori. Pe parcursul acestei vieţi noi putem medita vizualizând acel Ţinut Pur şi aşteptând cu nerăbdare o evadarea din acest trup către curăţenie şi lipsa unor orificii cu secreţie.[3] Acolo, în acel mediu înconjurător propice, putem ajunge la starea de cunoaştere spirituală atinsă de către Buddha, spre binele tuturor fiinţelor simţitoare. Date fiind premisele, aceasta este o formă conştientă de religie. Suntem, totuşi, puţin surprinşi că pentru binele fiinţelor simţitoare unii practicieni chinezi ai Ţinutului Pur – după una din tradiţii, inclusiv marele maestru Shan-tao – s-au sinucis pentru a-şi grăbi reîncarnarea în Ţinutul Pur (Williams 1989, p. 260).

TRUPURI DELICATE, TRUPURI ILUZORII ŞI TRUPURI CURCUBEU – INTRĂ ÎN VAJRAYĀNA

Cum de regulă se cunoaşte, tantrismul buddhist (Vajrayāna) se trage din izvoare lipsite de importanţă, fără îndoială, influenţate întrucâtva din afara tradiţiei buddhiste. Este posibil ca, vreme de mai multe veacuri, aceasta să se fi situat, în afara curentului principal al ortodoxiei buddhiste bazate pe monahism și dogmă. Dar, cristalizat fiind într-un sistem complet de către tibetani – aceia care practică formele cele mai cuprinzătoare ale tehnicilor și teoriilor tantra – buddhismul Vajrayāna a fost înglobat, într-un mod mai mult sau mai puțin mulțumitor, în cadrul mai larg al tradiției Mahāyāna. Se consideră astfel că în cadrul tradiției Mahāyāna există două direcții: sūtrayāna, practici și dogme având la bază materiale de origine netantrică, și apoi Vajrayāna. După Tsong kha pa și tradiția acestuia, nu există nici un fel de diferență între aceste două direcții în privința țelului final – starea de cunoaștere spirituală atinsă de către Buddha spre binele tuturor ființelor. Diferența constă exclusiv în tehnică, care, în cazul celei mai înalte forme de tantra – Anuttarayoga – determină o diferență în ceea ce privește viteza de atingere a cunoașterii spirituale complete, de la început și până la sfârșit, pe durata unei singure vieți (Hopkins 1977, îndeosebi 139ff). Se crede că tantrismul buddhist este o ramură a tradiției Mahāyāna și, ca atare, este animată de *bodhicitta*, aspirația altruistă spre cunoașterea spirituală de cel mai înalt grad.

---

[3] Se afirmă că în Ţinutul Pur al lui Amitābha nu există decât bărbaţi, cu alte cuvinte, toate fiinţele au ceea ce tradiţia buddhistă consideră, aproape în mod universal, a fi trupul cel mai potrivit pentru evoluţie spirituală, deşi, dat fiind că posesia de organe sexuale masculine este legată de o dezvoltarea fizică (şi alimentară) destul de obişnuită, nu este clar ce ar putea însemna aceasta. Aşa cum bine se ştie, se presupune că unul din semnele lui Buddha îl reprezintă un organ genital masculin care este retras într-o membrană, o prezenţă, şi totuşi, absenţă a masculinităţii.

Ca set de tehnici destinate ajungerii la starea de cunoaștere spirituală atinsă de către Buddha și spre binefacerea altora, într-un anumit sens trupul, nivelurile și posibilitățile la care acesta a ajuns, formează tema principală a gândirii și practicilor Vajrayāna. În *HeVajra Tantra* se afirmă: „cu non-existența trupului, de unde ar putea veni fericire" (Snellgrove 1959, 2:2:35). „Marea gnoză sălășluiește în trup...deși sălășluiește în trup, ea nu se naște din acesta" (ibid., 1:1:12). Este binecunoscut dictonul yoginului tantric Saraha (sec. X e.n.?): „nu am văzut loc de pelerinaj și sălaș al fericirii mai bun decât trupul meu." Chiar în acest trup se află ascuns Buddha însuși (Dasgupta 1946, citat în Eliade 1969, p. 228). Kānha (dată, în mare, similară celei referitoare la Saraha), „yoginul despuiat, purtătorul de țeastă" „rătăcește de unul singur în orașul trupului său" (Beyer 1974, p. 259). În a sa *Introducere la Tantra*, valoroasă și inteligibilă, Yeshe, contemporanul lama tibetan, afirmă că, în vreme ce în sūtrayāna trupul fizic este în linii mari un factor negativ, într-adevăr adevărul Suferinței întrupate, în Vajrayāna însuși trupul material al omului este deosebit de valoros, deoarece un atare trup conține chiar elementele componente prin intermediul cărora se poate ajunge la cea mai înaltă formă de cunoaștere pe parcursul unei singure vieți (1987, p. 116-17). Totuși, așa cum am văzut deja, în varianta Mahāyāna a Sūtrayānei trupul nu este considerat a fi în totalitate un factor negativ; din contră, acesta are o valoare considerabilă, căci prin intermediul lui poate fi exprimată linia de conduită a unui *bodhisattva*. Este exagerat contrastul puternic în tratarea trupului dintre Sūtra și Vajrayāna. Și totuși, există ceva în acel contrast, căci în Vajrayāna valoarea trupului rezidă în însăși *structura* trupului fizic. Trupul uman este valoros nu doar pentru ceea ce se poate face cu el, dar şi pentru ceea *este* el *în* realitate. În terminologia Vajrayāna, ce ţine de cele mai înalte sisteme (în general cunoscute drept Anuttarayoga), singurele relevante aici, trupul uman constituie baza cunoaşterii deoarece el adăposteşte canalele, vânturile şi picăturile.

În conformitate cu teoria tantrică (întrucâtva datoare mai vechilor doctrine pan-indiene reflectate, de exemplu, în teoria medicală indiană şi tibetană) trupul uman are trei corpuri – unul obişnuit, altul subtil şi altul foarte subtil. Corpul obişnuit este ceea ce numim de obicei corpul fizic, alcătuit din cele patru mari elemente (pământ, apă, foc şi vântul) şi derivatele acestora. Corpul rafinat este format din 72.000 de canale, asemănătoare mai degrabă cu venele, care străbat corpul obişnuit. Prin aceste canale curg „vânturile subtile“ – energiile vitale – şi acestea din urmă sunt responsabile de toate formele de mişcare fizică. Vânturile sunt şi ele vitale pentru mobilitatea conştiinţei, căci despre conştiinţă se spune că „călăreşte“ pe spinarea vânturilor „tot aşa cum călăreţul îşi călăreşte calul“. În general, în teoria tantrică acesta este întotdeauna cazul – conştiinţa, chiar şi aceea a lui Buddha, îşi găseşte întotdeauna un corelativ fizic într-unul din vânturi, deşi există vânturi de diverse niveluri corespunzând diverselor niveluri de conştiinţă: obişnuită, subtilă şi foarte subtilă. Astfel, în teoria tantrică există o legătură directă între conştiinţă şi trupul fizic. Calitatea vântului o poate afecta pe cea a conştiinţei (şi invers). Un vânt foarte schimbător poate produce o conştiinţă obişnuită frenetică. Întrucât vânturile, având un caracter material, pot fi afectate de către mijloacele fizice, acestea din urmă ajung să joace un rol important în afectarea conştiinţei, iar acţiunile legate direct de trup devin strâns legate de problema realizării cunoaşterii. În plus, conştiinţa, prin intermediul vânturilor, poate afecta trupul fizic obişnuit (acest lucru devine important în teoria medicală tibetană. Vezi Donden 1986, p. 63-4). În acest sens, se spune despre vânturi că ar fi izvorul *saṃsārei* şi a *nirvāṇei* (Dhargyey 1985, p. 120). Din punctul de vedere al meditaţiei Vajrayāna cel mai important vânt este cel susţinător al vieţii. În teoria tantrică se consideră că este vorba despre foarte subtilul vânt susţinător al vieţii, ce poartă cu sine foarte subtila-şi conştiinţă, care la moarte părăseşte vechiul trup şi pătrunde într-altul nou. Se spune că în trupul viu, acest vânt şi această conştiinţă foarte subtilă se află concentrate într-un foarte mic orificiu în canalul central al roţii inimii (*cakra*: vezi K. Gyatso 1982, p. 27). Acest vânt şi această conştiinţă foarte subtilă constituie trupul foarte subtil, ce în viaţa umană obişnuită se află cuprinse într-o foarte mică sferă, de mărimea unei boabe de muştar sau de mazăre, la rândul ei alcătuită dintr-o mulţime de stropi roşu cu alb, roşu deasupra şi alb dedesubt. Această sferă dăinuie până la moarte, fiind cunoscută sub numele de picătura indestructibilă.

În trup există trei canale principale. Canalul central merge în linie dreaptă din vârful organului genital și până în creștetul capului, de unde coboară până într-un punct situat între sprâncene, despre care se spune că este de un albastru pal. În general, de ambele părți, în imediată apropiere, se află canalul drept și canalul stâng de culoare albă, respectiv roșie. În patru locuri, canalul drept și cel stâng se încolăcesc în jurul canalului central, iar aceste încolăciri, la rândul lor, formează noduri, care sunt roțile canalelor (*cakras*). Acestea se situează la nivelul ombilicului, inimii, gâtlejului și al creștetului capului. Mai există alte două *cakras*, amplasate într-un „loc secret" la baza șirei spinării și la orificiul sau vârful organului genital.[4]

Se afirmă că stropii alb cu roșu sunt esența pură a lichidului seminal, respectiv a sângelui. Stropii fini se găsesc în orificiul canalului central al roții inimii; prin celelalte canale curg stropii mari sau cei obișnuiți. Capul reprezintă centrul principal de colectare a stropilor albi, iar stropii roșii se concentrează în ombilic. Topirea și curgerea acestor stropi produce exaltare. Sământa pentru sânge vine de la mamă, iar cea pentru lichidul seminal provine de la tată. Astfel, în general nu avem de a face decât cu un trup uman, rezultatul unei nașteri dintr-un pântece necesitând părinți de ambele sexe, și care la rândul lui posedă stropi albi și roșii. Întrucât posesia acestor stropi și exaltarea pe care ei o pot produce, ce în același timp implică existența canalelor, a vânturilor și a unui trup obișnuit născut dintr-un pântece, este un element *sine qua non* al generării în gândirea tantrică a stării de cunoaștere spirituală atinsă de către Buddha, se poate trage concluzia că, în general, doar corpul uman este în stare să asigure posibilitățile pentru dobândirea cunoașterii raționale desăvârșite (K. Gyatso 1982, p. 28. Cf. 217ff.).

În mod normal, se spune că vânturile circulă prin canale, altele decât cel central, fiind astfel însoțite de conștiința obișnuită, de zi cu zi. Există și excepții, îndeosebi la moarte, atunci când vânturile se dizolvă involuntar în canalul central iar apoi la inimă în subtilul vânt susținător al vieții, după care părăsește trupul. Întrucât țelul meditației tantrice este și de a face ca vânturile să pătrundă și să se dizolve în canalul central, o parte din experiența conștiinței ce însoțește procesele morții este similară experienței procesului de cunoaștere rațională. Astfel un *yogin* se poate folosi de moarte pentru a sprijini dobândirea de către propria persoană a cunoaşterii raţionale (vezi Hopkins şi Rinbochay 1979).

---

[4] Prezentarea acestor aspecte subtile de psihologie tantrică este succintă și comprimată la extrem, intenția noastră fiind de a o realiza în linii mari, și într-o notă impresionistă. Pentru detalii vezi cărțile lui Cozort 1986, p. 42ff., Dhargyey 1985, p. 114ff., și îndeosebi K. Gyatso, 1982, p. 17ff. Alte sisteme, de exemplu, mai posedă și alte *cakras*.

Dobândirea cunoaşterii raţionale în meditaţia de tip tantric, prin utilizarea structurii corporale mai sus schiţate, presupune două etape: Etapa Creării şi Etapa Împlinirii. În Etapa Creării meditatorul îşi imaginează că este o „zeitate", un Buddha tantric. După tantra Anuttarayoga, acesta ar fi un Buddha mânios în mod simbolic, precum Vajrabhairava, Hevajra sau Cakrasaṃvara, fapt ce integrează astfel latura mai întunecată a psihicului în procesul cunoaşterii raţionale. „Zeitatea" este înconjurată de *maṇḍala*, de către universul meditatorului.[5]

Procesul meditaţiei din *yoga* Etapei Creării va vizualiza în mare zeitatea plasată în faţă, după care o va integra în cugetul meditatorului. Se preconizează că acest cuget va adopta expresia strălucirii produse de către o exaltare luminoasă, drept cuget al zeităţii. Cu ajutorul acestui cuget *yoginul* va medita asupra deşertăciunii. Această vizualizare conduce la o integrare atât a cugetului ce produce exaltarea cât şi a deşertăciunii. Din această exaltare şi deşertăciune (despre care se susţine că se aseamănă cu *dharmakāya* şi, de asemenea, cu expresia vădită a morţii), într-un moment de impresionantă compasiune, se naşte propriul cuget sub forma unei silabe originare (la fel ca şi Trupul Desfătării lui Buddha, precum şi starea intermediară dintre moarte şi reîncarnare). Silaba originară, care este propriul cuget, devine apoi acel cuget luând, să zicem, chipul lui Vajrabhairava. Vizualizarea trebuie să fie perfectă; lumea din jurul meditatorului trebuie văzută drept tărâmul pur *maṇḍala* al lui Vajrabhairava, iar tot ce reprezintă sunet drept *mantre* sau formulele sale secrete. Acest lucru se aseamănă cu procesul reîncarnării, cât şi cu cel al generării Trupului Metamorfozei lui Buddha, cel de-al treilea trup al acestuia, în conformitate cu sūtra tradiţiei Mahāyāna. Astfel în cadrul meditaţiei, întregul proces al morţii este transformat în direcţie, iar, pe de altă parte, în această viaţă se consideră că trupul meditatorului este trupul neprihănit al lui Buddha. Totul a devenit deja Tărâmul Pur a lui Buddha; în realitate nu există murdărie, nu există impurificare. Propriul cuget este cugetul unui Buddha plin de exaltare luminoasă şi de deşertăciune. Acest lucru se petrece în clipele de adâncă meditaţie, dar continuă chiar şi în afara şedinţei de meditaţie. Treptat devine mai reală, dar *yoginul* mai foloseşte încă o conştiinţă relativ brută. El nu este în stare să folosească forme cu adevărat subtile de conştiinţă până ce, pe durata acestei vieţi şi sub control, nu se poate determina dizolvarea autentică a vânturilor în canalul central (cum de altfel se întâmplă la moarte).

---

[5] O parte importantă a tantrei Anuttarayoga îl reprezintă *maṇḍala* - ul trupului, prin care meditatorul (el sau ea) îşi imaginează că dă naştere părţilor propriului corp sau îşi imaginează că fiecare parte a trupului unui lama este o zeitate. Pentru exemplu în acest sens, vezi Gyatso 1988, p. 73ff. Astfel, atât în cadrul, cât şi în afara meditaţiei, se aşteaptă din partea practicianului ca să-şi vadă trupul plin de diverşi Buddha şi *bodhisattvas* şi, bineînţeles, neprihănit, un Ţinut Pur în sine. Într-adevăr, în practica tantrică este un fapt cât se poate de obişnuit ca trupul să fi văzut ca un microcosmos ce cuprinde toate universurile şi toate zeităţile, muntele Meru, axa cosmică centrală, funcţionând ca o veritabilă şiră a spinării. Vezi în acest sens lucrările întrucâtva perimate ale lui S. B. Dasgupta 1974, reeditată, p. 146-7 şi Tucci 1969, p. 108-9.

Acest proces se produce în fapt în cadrul Etapei Împlinirii. Prin forţa meditaţiei adânci şi ferme vânturile, sunt strânse laolaltă şi determinate să pătrundă în canalul central, cauzând topirea anumitor stropi, generând diverse stări de exaltare şi de înţelepciune (pentru detalii mai minuţioase vezi Cozort 1986 şi K. Gyatso 1982). În cele din urmă vânturile sunt dizolvate parţial şi apoi complet în picătura indestructibilă la inimă. Când acest lucru se produce în cadrul meditaţiei, atât trupul obişnuit cât şi cele subtile ale *yoginului* sunt cataleptice, ca şi moarte. El se află într-o lume spirituală, foarte subtilă şi complet internalizată. Anexa psihologică a dizolvării în picătura indestructibilă o reprezintă apariţia în cadrul meditaţiei a unei idei foarte subtile cu privire la certitudinea „metaforică" (*dpe*). Se apune că după ce rămân pentru o perioadă de timp în această stare, vânturile vibrează uşor în cele din urmă şi ca urmare a acestei vibraţii persoana apare cu adevărat sub forma zeităţii tantrice, ceea ce se numeşte un „trup iluzoriu". Atâta timp cât rămâne în acest corp, meditatorul trece printr-un moment de inversare a conştiinţei, de revenire la conştiinţa obişnuită, cea de toate zilele. Se spune că trupul iluzoriu licăreşte, ca un miraj şi că străbate lucrurile. Este alcătuit din vântul foarte subtil şi vizibil doar de către propria persoană sau de către alţii care posedă un trup iluzoriu. Acesta pare să fie un fel de corp „astral", dar se consideră că întrucâtva este mai real decât trupul vulgar obişnuit. Are toate cele 112 semne caracteristice unei fiinţe superioare (Cozort 1986, p. 95). Ni se aminteşte aici de fiinţele strălucitoare primordiale din vechiul mit buddhist, iar Tsong kha pa, fără rezervă, le consideră ca fiind echivalente, deşi, deoarece fiinţele primordiale nu îşi dobândiseră trupul prin intermediul meditaţiei controlate, acestea au decăzut din starea lor (Wayman 1974, p. 26-7). Se afirmă că trupul iluzoriu este capabil de a se separa de cel vulgar şi de a se deplasa după bunul plac. El este meditatorul aflat în trupul unei zeităţi tantrice născută atunci când încă mai era legată de un trup uman obişnuit şi nepurificat – acest lucru, într-adevăr, este în general posibil datorită faptului că meditatorul posedă un trup uman obişnuit şi nepurificat.

La sfârşitul meditaţiei trupul iluzoriu trebuie să se întoarcă la trupul nepurificat. Din acest motiv, printre altele se consideră că este vorba despre un trup iluzoriu impur. Se consideră că este imposibilă dobândirea stării de cunoaştere spirituală totală atinsă de către Buddha, atâta timp cât individul este astfel legat de un trup fizic nepurificat, deşi, chiar şi atunci când individul ajunge la trupul iluzoriu pur şi poate să ajungă cu uşurinţă şi la starea de cunoaştere spirituală atinsă de către Buddha, utilizarea propriului corp fizic nepurificat rămâne posibilă, dacă ar fi de vreun folos fiinţelor simţitoare (Cozort 1986, p. 99). Atunci când cugetul luminos înnăscut şi plin de exaltare este utilizat în cadrul meditaţiei asupra deşertăciunii[6], se produce starea de „autentică" certitudine şi apoi, printr-un proces similar celui schiţat anterior, se produce trupul iluzoriu pur. În starea de corp iluzoriu pur, individul are posibilitatea de a ajunge la realizări extraordinar de miraculoase, de a produce nenumărate alte forme, toate acestea fiind în stare de a studia, de a-i vizita pe diverşii Buddha pentru a-şi însuşi învăţăturile lor, precum şi de a ajuta fiinţele simţitoare.[7] Meditaţia asupra deşertăciunii şi îndeplinirea în această stare a diverselor lucrări spre folosul ființelor simțitoare, imensa înțelepciune și răsplată necesare dobândirii stării de cunoaștere spirituală atinsă de către Buddha, despre care în tradițiile Sutrayana se afirmă că necesită o veșnicie pentru a fi duse la bun sfârșit, iar starea totală de cunoaștere spirituală se atinge atunci când cugetul luminos devine cugetul lui Buddha iar trupul iluzoriu pur devine trupul real al lui Buddha (Cozort 1986, p. 112). Generarea stării de cunoaștere spirituală atinsă de către Buddha este drept urmare o generare ce decurge din trupul foarte subtil. Astfel, în această relatare despre meditația tantrică Anuttarayoga bazată pe materiale din tradiția dGe lugs (pronunție: geluk), psihologia tantrică și tehnicile yogine sunt incluse în direcția de dobândire a stării de cunoaștere spirituală atinsă de către Buddha, spre folosul tuturor ființelor simțitoare, cum de altfel sunt înfățișate în sūtra tradiției Mahāyāna.

---

[6] Absenţa existenţei inerente în obiectul supus analizei şi în consecinţă în toate lucrurile. În ceea ce priveşte deşertăciunea, aşa cum este înţeleasă în Madhyamaka şi despre care se presupune că există în linii mari în relatarea dGe lugs (pronunţie: geluk) despre tantra Anuttarayoga din cele ce urmează, vezi Williams 1989; p. 60-3. Nu toate tradiţiile tibetane ar fi dispuse să accepte aici natura sau rolul deşertăciunii. Cf. ibid., p. 107-8).

[7] În ceea ce priveşte relatările despre minunatele fapte realizate în numeroase trupuri, ce ar fi fost săvârşite de către *bodhisattvas* avansaţi, despre nenumăratele emanaţii ce se consideră că apar din fiecare por al trupului lor, despre miraculoasele aptitudini prin care aceştia demonstrează că posedă trupuri „libere şi omniprezente" ce umplu universul de soare în care apare şi luna, vezi *Gaṇḍavyūha Sūtra* (Cleary 1987, *passim*). Partizanii relatării tantrice consideră că aceasta explică modul în care sunt posibile şi pot fi produse aceste minunate trăiri. Extraordinarele descrieri făcute de *Gaṇḍavyūha Sūtra*, care întrucâtva descrie probabil adevăratele trăiri ale meditatorilor, prin care, în mod paradoxal, se consideră că trupul, chiar dacă rămâne încă în posesia meditatorului, se dezvoltă pentru a cuprinde întregul univers, pot fi una din sursele de influenţă ce se ascund în spatele opiniei exprimate de către marele maestru al tradiţiei zen, japonezul Dōgen (1200-53) că: „Întregul univers al celor zece direcţii nu este altceva decât adevăratul trup uman" (Dōgen 1985, p. 91). În plus, pentru *Gaṇḍavyūha Sūtra*, însuşi (însăşi) Buddha este în cele din urmă întregul univers – toate lucrurile (vezi Williams 1989, cap. 6). Preocuparea lui Dōgen pentru această chestiune, ca de altfel pentru toate celelalte, a fost de a transcende total toate formele de dualism. Trupul şi cugetul sunt una; în plus, „toate lucrurile şi toate fenomenele sunt doar un singur cuget – nimic nu se exclude sau nu este fără legătură" (ibid., p. 154). Astfel, trupul reprezintă cu adevărat toate lucrurile. Pentru descrieri ale *satori* zen în care pare să apară această formă de dezvoltare, vezi Dumoulin 1963, p. 273ff. Crucială pentru perspectiva lui Dōgen este

Am văzut că, atât în Sūtra cât și în Vajrayāna, un Buddha luminat este în stare și, într-adevăr, înfățișează un număr infinit de trupuri spre folosul ființelor simțitoare. Este deosebit de important ca acest lucru să fie luat în considerare. În ciuda atitudinii în general defăimătoare vizavi de trup a buddhismului, buddhismul Mahāyāna consideră cunoașterea rațională în termeni care sunt eminamente expresia vie a acesteia. Există două elemente componente ale stării perfecte de cunoaștere spirituală atinsă de către Buddha – înțelepciunea și compasiunea. După cum subliniază Nāgārjuna, înțelepciunea produsă în cadrul liniei de conduită *bodhisattva* produce, în cele din urmă, *dharmakāya* lui Buddha. Răsplata prin compasiune generează trupurile model ale lui Buddha, cu alte cuvinte, după schema celor trei trupuri (necunoscută lui Nāgārjuna), proslăvitul Trup al Desfătării și numeroasele trupuri metamorfozate (Hopkins 1975, V. 212). În acest sens, ceea ce noi de regulă numim întrupare este o componentă esențială a stării de cunoaștere spirituală atinsă de către Buddha, ba mai mult, o întrupare care se dezvăluie exclusiv pentru folosul altora. Aceasta leagă întruparea stării de cunoaștere spirituală atinsă de către Buddha de atitudinea pragmatică și milostivă față de trup arătată în cadrul liniei de conduită *bodhisattva*. Am văzut de asemenea că, din perspectiva tantrei Anuttarayoga, vântul foarte subtil reprezintă cauza materială reală a întrupării lui Buddha. Deoarece vântul este întotdeauna necesar conștiinței, oriunde există conștiință există și întrupare în sens minimal, sub forma unui vânt însoțitor. Pentru un Buddha, această formă își găsește expresia în trupurile model prin intermediul compasiunii nemărginite.

---

viziunea sa nedualistă vizavi de firea lui Buddha, prin care toate lucrurile în însăși firea lor (floarea de cireș luată drept floare de cireș) sunt firea lui Buddha.

Trupul curcubeu la care se face referire în tradiţiile rDzogs chen (pronunţie: dzokchen) din Tibet diferă, totuşi, puţin de trupul iluzoriu analizat până în prezent. Avem de a face aici cu un sistem şi cu practici meditative diferite, pe care partizanii rDzogs chen le consideră a fi superioare celor Anuttarayoga. Predicatorul tibetan contemporan Namkhai Norbu, el însuşi practicant al rDzogs chen, explică că trupul curcubeu al tradiţiei sale diferă de trupurile iluzorii din alte sisteme doctrinare prin faptul că trupul curcubeu nu depinde câtuşi de puţin de vântul foarte subtil. În măsura în care vântul (care în definitiv este formă) este luat drept o dimensiune relativă, se consideră că nu este implicat în suprema realizare (Norbu 1986, p. 124). Se povesteşte că maeştrii în rDzogs chen, despre care se crede că ajung la trupul curcubeu, la moarte dizolvă elementele constitutive ale trupului lor devenind lumină, care este privită drept esenţa pură a elementelor.[8] Namkhai Norbu menţionează o serie de cazuri cunoscute lui. Adeseori istorisirile maeştrilor rDzogs chen stârnesc interesul oamenilor simpli, mirenilor frecvent căsătoriţi, modeşti şi necultivaţi dar avansaţi discret în *yoga*. În 1952, un sculptor de *mantra* a dispus ca vreme de şapte zile să fie închis într-un cort. Se povesteşte că după cele şapte zile în cort nu s-au mai găsit decât unghiile şi părul acestuia. Multă lume povesteşte că a văzut asemenea lucruri, inclusiv oficialităţi comuniste chineze (1989, p. 39). Părul şi unghiile este tot ce mai rămâne când un practicant rDzogs chen ajunge la starea de trup curcubeu, deoarece se consideră că acestea sunt impurităţile trupului, prea murdare pentru a putea fi purificate devenind lumină. Astfel se consideră că trupul curcubeu este rezultatul purificării şi transformării în lumină a trupului meditatorului, care continuă să existe în forma sa de lumină subtilă (ibid., p. 39-40). De aceea, în opinia Namkhai Norbu practicantul nu a „murit" cu adevărat. Acesta rămâne activ în interiorul unui trup curcubeu, dând ajutor fiinţelor simţitoare şi putând fi văzut de către cei suficient de avansaţi. Namkhai Norbu adaugă apoi că marii *yogini* precum Padmasambhava (sec. VIII.) nu trebuie să aştepte până la moarte pentru a face să apară trupul curcubeu. Aceştia participă la Marele Transfer, prin intermediul căruia atare practicanţi, în viaţă fiind, se transformă într-un trup curcubeu. Se spune că trupul lor devine treptat invizibil pentru persoanele cu perceptivitate normală (Norbu 1986, p. 129-9).[9]

---

[8] Lumina limpede în care sunt dizolvate elementele trupului este natura lor fundamentală. Este un aspect al dimensiunii lor absolute ca energie pură a cugetului, spre deosebire de vânt, ca atare.

[9] Namkhai Norbu ţine să precizeze că trupul curcubeu şi realizarea Marelui Transfer reprezintă acelaşi lucru, doar că unul survine mai devreme decât celălalt (1986, p. 129). Totuşi, după Tulku Thondup şi, poate, kLong chen rab byams pa,

Avem de a face aici cu deosebiri între sistemele rDzogs chen şi tantra Anuttarayoga. Totuşi, ele sunt similare în ceea ce priveşte atitudinea generală vizavi de trup, şi în armonie cu contextul mai larg al tradiţiei Mahāyāna. Compasiunea necesită un oarecare fel de întrupare activă, întruparea este o expresie a realizării spirituale, fluxul spontan de cunoaştere raţională ce se revarsă în mod necesar în beneficiul tuturor fiinţelor simţitoare, întocmai pentru că *este* cunoaştere raţională. Atât pentru Buddha cât şi pentru *bodhisattva*, în variatele lor forme de manifestare, trupul este expresia fiinţei lor spirituale. Trupul lor este destinat Fiinţării-pentru-alţii (pentru a folosi un termen sartrian, un concept cu care, de altfel, Sartre nu a putut niciodată să se împace). Dar în tradiţia Mahāyāna se consideră, că Fiinţarea-pentru-alţii este posibilă numai datorită unei renunţări la trup care, de regulă, decurge din meditaţiile asupra repugnanţei. În acest fel tradiţia Mahāyāna, cum de altfel este corect şi nimerit, se află în strânsă legătură cu mai larga tradiţie buddhistă. Cel de-al treilea domeniu presupune depăşirea celor două anterioare. Sau cum Sanctitatea Sa Dalai Lama afirmă undeva: „În buddhism nu există absoluturi. Dacă ar exista însă vreunul, atunci acesta ar fi compasiunea." Dacă ar exista unul, atunci rezultă că, pentru Buddha-i şi *bodhisattvii*, acesta ar fi întruparea lor reală.

BIBLIOGRAFIE

Anacker, S. (1984), *Seven Works of Vasubandhu*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Atiśa (1893), *Bodhipathapradīpa* în *A Lampfor the Path and Commentry*, trad. de Richard Sherburne, SJ, Londra: George Allen and Unwin.

Batchelor, S. (1979), *A Guide to the Bodhisattva's Way of Life*, Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.

Bendall, C şi Rousem W. H. D. (1971 reeditare), *Śikṣā Samuccaya*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Beyer, S. (1974), *The Buddhist Experience: Sources and Interpretation*, Encino and Belmont, CA: Dickenson.

Cleary, T. (1987), *The Flower Ornament Scripture*, vol.2, Boulder, Colo.: Shambhala.

Conze, E. (1959), *Buddhist Scriptures*. Londra: Penguin. (1973), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and its Verse Summary*, Bolinas: Four Seasons Foundation.

---

marele învăţat rNying ma (1308-63). între cele două există deosebiri (Thondup 1989, p. 82-6; vezi şi p. 138-9), iar pentru Marele Transfer avem un „trup luminos". Poate este vorba aici de o deosebire în interiorul tradiţiei rDzogs chen. A se compara cu tradiţia *Kālacakra Tantra*, care în multe puncte relevante se deosebeşte de alte tradiţii tantra Anuttarayoga (Cozort 1986, 118ff şi Dhargyey 1985).

Cozort, D. (1986), *Highest Yoga Tantra*, New York: Snow Lion.

Dantinne, J. (1983), *La Splendeur de l'Inébranlable (Akṣobhyavyūha), I*, Louvain-la-Neuve: Insitut Orientaliste.

Dasgupta, S. B. (1946), *Obscure Religious Cults*, University of Calcutta. (1974 reeditare), *An Introduction to Tantric Buddhism*, Berkeley şi Londra: Shambhala.

Dhargyey, Geshe Ngawang (1985), *Kālakra Tantra*, trad. de Allan Wallace şi Ivanka Vana Jakic, Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.

Dōgen (1985), *Moon in a Dewdrop: Writings of Zen Master Dōgen*, trad. diferiţi, ed. Kazuaki Tanahasi, San Francisco: North Point Press.

Donden, Y. (1986), *Healing Through Balance: An Introduction to Tibetan Medicine*, ed. şi trad. de J. Hopkins, New York: Snow Lion.

Dumoulin, H. (1963), *A History of Zen Buddhism*, trad. Paul Peachey, Boston, Beacon.

Eliade, M. (1969), *Yoga: Immortality and Freedom*, trad. de Willard Trask, ed. a 2-a, Londra, Routledge and Kegan Paul.

Emmerick, R. (1970), *The Sūtra of Golden Light*, Londra: Luzac.

Gombrich, R. (1988), *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Columbo*, Londra: Routledge.

Griffith, Paul J., Hakayama, Noriaki, Keenan, John P., Swanson şi Paul, L. (1989), *The Realm of Awakening: Chapter 10 of Asaṅga's Mahāyānasaṃgraha*, New York şi Oxford, Oxford University Press.

Gyatso, Geshe Kelsang (1982), *Clear Light of Bliss: Mahāmudrā in Vajrāyana Buddhism*, trad. de Tenzin Norbu, Londra: Wisdom.

Harrison, P. M. (1982), „Sanskrit fragments of a Lokottaravādin Tradition' apărut în *Indological and Buddhist Studies*, ed. L.A. Hercus, F. B. J. Kuiper, T. Rajapatirana şi E. R. Skrzypczak, Canberra: Australian National University, Faculty of Asian Studies, 211-34.

Hopkins, J., (1977), *Tantra in Tibet: The Great Exposition of Secret Mantra*, Londra: George Allen and Unwin.

Hopkins, J., cu L. Rimpoche şi Klein A. (1975), *The Precious Garland and The Song of the Four Mindfulnesses*, de Nāgārjuna şi cel de-al 7-lea Dalai Lama, Londra: George Allen şi Unwin.

Hopkins, J., cu Rinbochay, L. (1979), *Death, Intermediate State and Rebirth in Tibetan Buddhism*, Londra: Rider.

Hurvitz, L. (1976), *Scripture of the Lotus Blossom of the Five Dharma*, New York, Columbia University Press.

Jan Yun-hua (1964), „Buddhist self-immolation in Medieval China', în *History of Religions*, 4, p. 243-65.

Ku, Cheng-mei (1984), „The Mahāyānic View of Women: A Doctrinal Study', teză de doctorat nepublicată, University of Wisconsin-Madison.

Lamotte, E. (1962), „L'Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)', Louvain: University of Louvain.

Lang, K. (1983), „Āryadeva on the Bodhisattva's Cultivation of Merit and Knowledge', teză de doctorat nepublicată, University of Washington.

Lannoy, R. (1971), *The Speaking Tree*, Oxford University Press.

Ling, T. (1981), *The Buddha's Philosophy of Man: Early Indian Buddhist Dialogues*, Londra: Dent Everyman.

Mathur, K. S.(1964), *Caste and Ritual in a Malwa Village*, Londra: Asia Publishing House.

Meyer, J. J. (1930). *Sexual Life in Ancient India*, vol. 1, Londra: George Routledge and Sons.

Norbu, Namkhai (1986), *The Crystal and the Way of Light*, New York şi Londra: Routledge and Kegan Paul. (1989), *Dzogchen: The Self-Perfect State*, trad. de.J. Shane, Londra, Arkana.

Paul, D. Y. (1979), *Women in Buddhism*, Berkeley, CA: Asian Humanities Press.

Régamey, K. (1990 reeditare), *Philosophy in the Samādhirājasūtra: Three Chapters from the Samādhirājasūtra*, Delhi, Motilal Barnasidass.

Śantideva (1961), *Śikṣāsamuccaya*, ed. P. L. Vaidya, Darbhanga: Mithila Institute.

Snellgrove, D. (1959), *The HeVajra Tantra: A Critical Study*, 2 vol., Londra: Oxford University Press.

Spiro, M. (1982), *Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*, Berkeley, CA: University of California Press.

Sukhāvatīvyūha Sūtra, în P. L. Vaidya (ed.) (1961), *Mahāyānasūtrasaṃgraha*, partea I-a, Darbhanga: Mithila Institute.

Thondup Rinpoche, Tulku (1989), *Buddha Mind: An Anthology of Longchen Rabjam's Writings on Dzogpa Chenpo*, ed. H. Talbott, New York: Snow Lion.

Tsong kha pa (1990), *mNyam med Tsong kha pa chen pos mdzdam pa'i Byang chub lam rim che ba*, Delhi: Sherab Gyaltsen. Retipărire a ediţiei Beijing.

Tucci, G. (1969), *The Theory and Practice of Maṇḍala*, trad. de A. H. Brodrick, Londra: Rider.

Wayman, A. (1974), *The Buddhist Tantras: Light on Indo-Tibetan Esotericism*, Londra: Routledge and Kegan Paul Welch, H. (1967), *The Practice of Chinese Buddhism, 1900-1950*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Williams, P. (1989), *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*, Londra: Routledge.

Yeshe, Lama (1987), *Introduction to Tantra: A Vision of Totality*, Londra: Wisdom.

CAPITOLUL 13

Trupul Taoist şi rugăciunea cosmică

Michael Saso

Folosirea în cadrul meditaţiei a întregului trup omenesc, a creierului, inimii şi a dedesubtului ombilicului, ca un tot organic, reprezintă un fenomen unic în practica Tao şi cea tantrică buddhistă. Deşi contemplarea rituală Tao şi practica tantrică buddhistă folosesc termeni diferiţi în privinţa descrierii procesului, cele două definesc rugăciunea drept utilizarea simultană a minţii, a gurii şi a trupului în vederea întâlnirii absolutului (*wu-wei chih tao*) sau a Anuttara-samyak-saṁbodhi al celuilalt-ţărm. În cadrul acestui proces meditativ mintea obişnuieşte să contemple imaginea sacră, gura să scandeze formule sacre, ce fac ca imaginea să se identifice cu meditatorul, iar trupul să pecetluiască uniunea prin paşi de dans sau prin gesturi ale mâinilor, cunoscute sub numele de mudra (*shou-yin*, pecetea mâinii).

Aceste trei localizări în interiorul trupului taoist şi a celui buddhist tantric sunt puncte de focalizare ale unui tip de rugăciune, care vede o strânsă legătură între corpul omenesc şi universul exterior, cu alte cuvinte, de a fi în mod analogic un tot organic în ciclul lor de activitate sistematică meditativă şi fizică. În termeni mai succinţi, în ambele sisteme trupul uman este strâns legat de univers, după cum o arată modelul structural de mai jos:

trup (univers interior) univers tantric timp Buddha ca: Tao ca:
cap *ch'i* (energie/respiraţie) minte cer mandala trecut dharma purtător
inimă *shen* (spirit) voinţă pământ mantra viitor lotus mediator
buric *ching* (intuiţie) intuiţie infern mudra prezent vajra locatar

În acest tabel se observă legătura spaţială şi temporală a trupului interior cu lumea exterioară. Şi anume, capul cu puterea minţii este strâns legat de cer, inima de pământ, iar buricul de apă sau de infernul cuprins de flăcări. Capul adăposteşte intelectul, forţa de a modela imagini şi concepte, de a judeca şi a reglementa *ch'i* (debitul şi concentraţia respiraţiei). Astfel, mintea şi ordonarea ei sunt unul dintre principalele puncte de focalizare în timpul meditaţiei. Pieptul, sălaş al voinţei, concentrat în inimă şi regiunea pericardică, este legat de pământ şi de evoluţia fizică a acestuia.

Dedesubtul ombilicului, sălaş al forţelor intuitive şi al sentimentelor, este în mod direct legat de zonele inferioare ale naturii, infernul cuprins de ape şi de flăcări. Trebuie luat în considerare faptul că, atât pentru meditaţia de tip buddhist cât şi de cea Tao (îndeosebi meditaţia zen şi cea tantrică), dedesubtul ombilicului este punctul de focalizare a meditaţiei, după cum se va explica în cele ce urmează.

Ţelul acestui studiu este de a se concentra asupra căilor prin care meditaţia şi ritualul taoist include trupul în lucrările universului exterior. Am analizat meditaţia buddhistă tantrică şi cu alte ocazii.[1] Frapantă este asemănarea şi multe sunt analogiile cu diversele forme de ritual şi meditaţie taoistă.[2] O dată cu sublinierea acestor analogii, mă voi axa mai mult asupra explicării originilor textelor şi a practicării formelor taoiste de rugăciune cosmică interioară şi exterioară, cu alte cuvinte, modul în care trupul şi natura exterioară sunt văzute ca părţi ale unui proces natural.

TAOISMUL

Prin intermediul definiţiei trebuie atras atenţia cititorului nefamiliarizat cu terminologia specială a sistemului meditativ taoist, că Taoismul (pronunţat „Daoism") este o filozofie religioasă născută şi dezvoltată în China, diferită de buddhism care a fost adus în China din India. Religia este pentru chinezi mai degrabă o chestiune de practici şi de sărbători, decât un sistem orientat spre credinţă; pe de altă parte, cultura chineză este influenţată de trei sisteme doctrinare diferite, confucianismul, buddhismul şi taoismul, o stare de lucruri foarte just surprinsă de către expresia chinezească *San-chiao kuei-i*, „trei doctrine, o singură cultură". Astfel, învăţăturile lui Confucius reprezintă normele de comportament social, buddhismul stabileşte normele pentru viaţa de apoi, iar taoismul pe acelea care guvernează relaţiile dintre corpul uman şi natură. În mintea chinezului nu există vreo contradicţie vizavi de practicarea simultană a acestor trei sisteme. Astfel, o persoană poate practica meditaţia taoistă sau zen şi să îşi păstreze propriul sistem de credinţă (creştin, islamic sau agnostic). În cadrul acestui sistem, taoismul este un mod de menţinere a vieţii în armonie cu transformările de timp şi de spaţiu ale naturii. Vom analiza aceste relaţii din punct de vedere al originilor lor literare, al practicilor şi al analogiilor cu alte sisteme.

---

[1] Pentru care vezi Saso 1990c.

[2] Vezi şi Saso, *Mystic, Shaman, Oracle, Priest* (în curs de apariţie), un studiu extins al deosebirilor vizavi de calea mistică al „apophasis"-ului sau a golirii „kenotice" a creierului şi a inimii, în comparaţie cu şamanismul mongol şi coreean, oracolul tibetan pe de-o parte şi, pe de altă parte, ritualurile Bon, Naxi Dongba şi cele Taoiste înfocate.

Textele meditative şi liturgice clasice folosite de către taoişti ca mijloc sau ca pregătire fundamentală în vederea meditaţiei şi rugăciunii liturgice sunt următoarele:

1. *I-Ching* (Cartea Schimbărilor). Această carte străveche, de asemenea inclusă printre lucrările confuciene clasice, este folosită mai degrabă ca manual destinat meditaţiei decât prorocirii. Baza structurală a *I-Ching*, cele opt trigrame, este şi planul pentru mandala meditativă şi liturgică folosită de către taoişti pentru ceremonial şi meditaţie.[3]

2. *Tao Te Ching* (Cartea Sfântă a Căii şi a Virtuţii, al cărei nume este legat de filozoful antic Lao Tzu) şi *Chuang Tzu* (scrierile lui Chuang Tzu, al doilea filozof taoist, decedat în anul 290 î. Hr.) sunt lecturi obligatorii pentru taoiştii diverselor şcoli principale. Acestea sunt: taoiştii Cheng-i (Unitate Ortodoxă), în prezent concentraţi pe Muntele Dragon şi Tigru (Lung-hu-shan), cunoscuţi de asemenea ca secta T'ien-Shih (Maestrul Celest), înfiinţată de către Chang Tao-Ling în anul 142 d. Hr.[4]; taoiştii Shang-ch'ing (Suprema Puritate) de pe Muntele Mao (Mao-Shan) de lângă Nanjing, care între anii 364-370 d. Hr. se întorc la revelaţii; şcoala Ch'uan-Ch'en (Împlinirea Perfectă) stabilită în Mănăstirea Norului Alb (Pai-yün-kuan) şi care a fost pentru prima oară perfecţionată de către Wang Ch'ung-yang în 1167.

3. Cosmologia *yin-yang wu-hsing*, pe care unii cărturari occidentali au tradus-o cu „cele cinci faze ale lui yin şi yang" sau „cele cinci forţe motrice". Textele care explică modul în care cosmologia yin – yang este legată de meditaţia şi ceremonialul taoist se găsesc în principal în *Tao-tsang*.[5]

---

[3] Pentru explicaţii suplimentare în ceea ce priveşte folosirea celor opt trigrame în cadrul ceremonialelor, vezi Saso 1990a, p. 81 şi Saso 1990b, p. 10.

[4] Şcoala Cheng-i, cunoscută sub numele de „Tao al Maestrului Celest", a fost întemeiată de Chang Tao-Ling la sfârşitul dinastiei Han (sec. II d. Hr.). Chang Lu, nepotul său, a devenit conducătorul teocrat al şcolii din „Han-chung" (Sichuan şi Shensi) la începutul perioadei celor Trei Regate (sec. III d. HR.). Ts'ao Ts'ao, cârmuitorul unuia dintre aceste trei regate i-a acordat acestei mişcări un statut oficial. Registrele lor (*lu*; listele cu ritualurile, duhurile şi formulele de invocare a lor, meditaţiile şi autoritatea acordată taoiştilor acestei şcoli) se găsesc în *TT* 878 (vezi nota 9, de mai jos). Se poate afirma că asocierea taoismului Cheng-i cu Muntele Dragon şi Tigru (Lung-hu-shan) din provincia Kiangsi datează din timpul dinastiei Sung (960-1280), deşi se povesteşte că Chang Tao-Ling s-a stabilit acolo în timpul vieţii.

[5] Pentru studiile de daoism liturgic în limbile occidentale, vezi Schipper, 1982, 1985 şi Lagerwey, 1987; pentru meditaţia taoistă, vezi Robinet, 1979.

4. *Tao-tsang* (canonul taoist, editat în 1445 d. Hr.) şi diferitele sale anexe (1607, 1920 d. Hr.) conţin texte destinate atât ceremonialului cât şi meditaţiei.[6]

5. Învăţăturile secrete şi manuscrisele pe care maeştrii taoişti le păstrează pentru proprii discipoli, multe dintre aceste texte neapărând în canonul publicat. Aceste manuscrise reprezintă un important izvor în studierea Tao. Este necesară o îndelungată experienţă personală în practicarea meditaţiei pentru a putea ajunge la explicaţii corecte şi solide vizavi de practicile cu caracter meditativ.[7]

Sensul termenului taoist (*tao-shih*) utilizat de către chinezi este definit de folosirea textelor, ritualurilor şi meditaţiilor menţionate mai sus, în limita şi gama stabilită a învăţăturilor şi în conformitate cu normele de transmitere specificate. Un veritabil taoist este autorizat să se manifeste în concordanţă cu şcolile şi doctrinele aprobate de autoritatea guvernamentală.[8] Şcolile şi metodele lor privind meditaţia şi ritualurile includ:

1. Condicile Cheng-i meng-wei (*TT* 878),[9]
2. Cărţile Sfinte Ling-pao (Giuvaerul Sacru)[10]
3. Cărţile Sfinte Shang-ch'ing,[11]
4. Condicile Stelei Polare,[12]
5. Condicile Ch'ing-wei (Rarefierea Clară) ale tunetului,[13]
6. Şcoala Ch'uan-Ch'en.[14]

---

[6] *Tao-tsang* a fost publicată recent în tiraj redus în Taiwan (1961) şi în R.P. Chineză (1988).

[7] Pentru exemple de manuale scrise de mână utilizate de către maeştrii taoişti şi care nu se găsesc în canonul existent, vezi Saso, 1975 şi 1978. Alte trei exemplare din canonul apărut în timpul dinastiei Sung au fost descoperite recent în R.P. Chineză dar, din nefericire, nu au fost puse încă la dispoziţia cercetătorilor. Chiar şi în cazul unor exemplare mai ample ale canonului, pentru o corectă înţelegere a sensului sunt necesare explicaţii vizavi de practica liturgică şi meditativă.

[8] Această normă, care este în uz din timpul celor Şase Dinastii (260-560 d. Hr.) şi până în epoca Sui-T'ang (589-906 d. Hr.) continuă să fie folosită în R. P. Chineză până în zilele noastre. Vezi Saso, 1987, p. 1-7.

[9] Trimiterile la *Tao-tsang* (*TT*) folosesc indicele Harvard-Yenching.

[10] Şcoala Ling-pao a fost înfiinţată pe baza doctrinei Shang-ch'ing şi a cosmologiei yin-yang de la sfârşitul sec. IV. În mod tradiţional, secţiunea *Tung-hsüan* (Grota Misterelor) a canonului taoist conţine cărţile sfinte, dar, de fapt, în întregul canon pot fi găsite fascicole purtând inscripţii Ling-pao. Textele de bază ale tradiţiei Ling-pao sunt *Ling-pao chen-wen* (Adevărata Scriptură a Giuvaerului Sacru), pentru care de asemenea vezi Saso 1977.

[11] Robinet, 1979 şi 1984 prezintă cărţile sfinte Shang-ch'ing şi *Hung-t'ing-ching*, principalele texte meditative ale şcolii.

[12] Robinet, 1979, p. 159-273.

[13] Vezi Boltz, 1987, p. 39-41, 68-70.

[14] Pentru un studiu detaliat al şcolii Ch'uan-Ch'en, vezi Kubo, 1967.

Pe lângă aceste şase şcoli principale, mai există şi alte secte, printre care Shen-hsiao (Empireul Divin), Liu-Shan (Muntele Liu) şi alţi taoişti provinciali al căror mod de a îndeplini ritualurile nu include în mod obligatoriu utilizarea materialelor scrise sau practicarea meditaţiei. În multe zone din sud-estul Chinei, acest fel de taoism este cunoscut sub numele de „comun" (*hung-t'ou*).[15] Ritualurile taoiştilor rătăcitori (comuni) sunt în multe privinţe asemănătoare ritualurilor Dongba ale populaţiei Naxi, precum şi ritualurilor Bonpo din Tibet. Locuitorii din satele în care îşi desfăşoară activitatea preoţii rătăcitori (comuni) îi numesc mai degrabă *fa-shih* (preoţi-magicieni) decât *tao-shih* (taoişti). Astfel deosebirea dintre specialiştii în domeniul ritualurilor şi al meditaţiei, denumiţi *fa-shih*, şi vracii rurali, denumiţi *fa-shih*, se respectă la nivel rural, dacă nu întotdeauna de către cărturarii ce lucrează cu textele canonice.

Există şi alte practici care nu aderă la definiţia chineză standard de *tao-shih* şi care, totuşi, (în mod greşit, după părerea mea) sunt denumite „taoiste" de către edituri occidentale cunoscute şi specializate în publicarea de ediţii ieftine. Dintre aceste practici pot fi menţionate „taoismul practicilor sexuale", care promovează ideea că prin reţinerea sămânţei se poate lungi viaţa, şi unele societăţi secrete, precum I-kuan-tao (Calea Unităţii) care includ în titlul lor cuvântul „tao". Practica anterioară, numită *fang-chung* (arta din dormitor) în chineză, este interzisă taoiştilor celor şase şcoli principale menţionate mai sus.[16]

Având în vedere intenţia acestui studiu, termenul *tao-shih*, aşa cum este folosit de către taoiştii celor şase şcoli principale, se referă doar la bărbaţii şi la femeile care au primit un *lu* sau o condică ce le permite să efectueze ritualuri în public şi să practice meditaţia în cadrul tradiţiei canonice. Atunci când are loc iniţierea în practica tradiţiei taoiste este important de a se face această deosebire datorită utilizării unei formule speciale pentru golirea trupului (a capului, inimii şi a buricului) de toate energiile spirituale şi pentru uniunea cu principiul gestant al cosmosului.[17] Procesul meditativ, care urmează capitolului 42 din *Tao Te Ching*, este explicat în cele ce urmează. Astfel, prin definiţie, termenul *tao-shih* şi meditaţiile pe care individul (el sau ea) le foloseşte în cadrul ritualului şi al practicii de autoperfecţionare se bazează pe procesul de autogolire, ce poate fi cel mai bine descris în termeni occidentali drept kenosis, adică rugăciunea pentru golire. Cu alte cuvinte, meditaţia pentru taoiştii celor şase ordine principale, menţionate mai sus, constă în golirea macrocosmosului de imagini, puteri spirituale şi de impurităţi, iar apoi realizarea uniunii cu Gestantul Tao.

---

[15] Vezi Saso şi Chappell, 1977, cap. 4, care conţine descrierea făcută de John Keupers a ritualului comun aşa cum l-a găsit practicat în nordul Taiwanului. Folosirea cuvântului „comun" nu este considerată un etalon în sud-estul Chinei şi Taiwanului. De regulă, în nordul Taiwanului cuvântul se referă la taoiştii specializaţi în ritualurile pentru cei în viaţă, dar care nu folosesc meditaţiile bazate pe „postul negru şi pe căderea în starea de uitare" ale celor şase şcoli. În multe părţi din sudul Taiwanului, termenul „comun" se referă doar la *fa-shih* (vraci-exorcist), aşa cum descrie Keupers în articolul său.

[16] Vezi Saso 1990b, p. 33. S-a presupus că reţinerea sămânţei aduce longevitate persoanei care practică arta din dormitor. Zeul Longevităţii este reprezentat sub forma unui bătrân cu părul alb ce într-o mână ţine o piersică iar în cealaltă un toiag noduros. Sub fruntea lui imensă se află sămânţa reţinută. *Secretul florii de aur*, care a fost tradusă de mai multe ori în limba engleză (vezi Wilhelm 1962, Cleary 1992) este un exmplu de manual de igienă sexuală pe care traducătorii în mod eronat l-au luat drept un manual de meditaţie. În prezent taoiştii celor şase şcoli interzic această practică.

Ch'i, Shen, Ching

Fa-lu, cea mai veche formă de meditaţie, este atribuită şcolii Maestrului Celest.[18] Taoiştii mai folosesc şi astăzi această formulă pentru a-şi începe meditaţia.[19]

Străvechiul *fa-lu* dezvoltat din ideea că trupul uman este împărţit în trei secţiuni ce corespund cerului, pământului şi infernului de ape. După ce Tao dă naştere lui *ch'i*, yang şi yin în macrocosm, acesta dă naştere şi lui *ch'i*, *shen* (spiritului; yang) şi lui *ching* (intuiţiei; yin) in microcosmosul trupului. Această corespondenţă introduce în corpul uman toate spiritele cosmosului exterior. Relaţia dintre microcosmos şi macrocosm este ilustrată de către următorul tabel, sub formă de glosă la cap. 42 din *Tao Te Ching*.

Tao (*wu-chu*) dă naştere la:
Unu tai-chi *ch'i* cer cap-minte gestant toate spiritele aştrilor şi cerului
Doi yang *shan* pământ inimă-voinţă mijlocitor toate spiritele pământului, de munte
Trei yin *ching* apă buric-intuiţie sălăşluind toate spiritele apei

---

[17] Termenul *wu-wei chih tao* este interpretat drept tao al capitolului 42 din lucrarea lui Lao Tzu: „Tao l-a creat pe Unu..." in tradiţia meditaţiei taoiste. Cap. 4 din *Chuang Tzu* este citat în acest sens de către maeştrii meditaţiei taoiste: postul negru, căderea în starea de uitare...de a deveni Unu cu Tao". Vezi Saso 1990a, p. 115-17.

[18] Vezi *TT* 193, *Teng-chen yin-chüeh* (Învăţătură secretă pentru ajungerea la perfecţiune). 3.6b. Aici T'ao Hung-ching, al 9-lea maestru al sectei Mao-Shan atribuie meditaţia rituală *fa-lu* regiunii Hang-chung, la sfârşitul perioadei Han.

[19] Pentru o detaliată explicare a meditaţiei *fa-lu* vezi Saso 1978, cap 5. Studiul cuprinzător al lui Ōfuchi (1983) ne dă o altă versiune a ritualului, aşa cum este practicat în Taiwan.

Tabelul de mai înainte este mai degrabă un model structural decât unul conceptual; cu alte cuvinte, compartimentele sunt mai importante decât cuvintele. Astfel, orice triadă poate fi inserată în modelul celor trei lumi ale cosmosului taoist. Atunci când explică sistemul, în locul triadei „cap – inimă – dedesubtul ombilicului" maestrul taoist poate folosi termenii din alchimie şi meditaţie „Câmpul de Cinabru superior, mijlociu şi inferior". În locul triadei „cer – pământ – apă" sunt folosiţi uneori termenii „cer, pământ, infern" sau „cer, pământ, om". Trei icoane, simboluri ale lui Tao în stare de gestaţie, de mijlocire şi de sălăşluire, sunt expuse în templul sătesc atunci când maestrul taoist îndeplineşte ritualurile legate de renaştere cosmică.[20] Tao în starea de gestaţie, „Yuan-shih t'ien-tsun" (Venerabilul Ceresc al Începutului Primordial), Tao în starea de mijlocire, „Ling-pao t'ien-tsun" (Venerabilul Ceresc al Giuvaerului Sacru) şi Tao în starea de sălăşluire, „Tao-te t'ien-tsun" (Venerabilul Ceresc al Căii şi Virtuţii), sunt convocate din microcosmosul din interiorul trupului taoist, respectiv din Câmpul de Cinabru superior, mijlociu şi inferior, şi apoi imaginate ca fiind prezente. Imaginile lor sunt suspendate de peretele nordic al templului sătesc, locul de onoare fiind rezervat zeităţii ocrotitoare a templului.[21]

Astfel, energia creierului (*ch'i*), spiritul-suflet din inimă (*shen*) şi puterile intuitive ale dedesubtului ombilicului (*ching*) sunt strâns legate de lucrarea lui Tao în stările de gestaţie, mediere şi sălăşluire în natură. Ceea ce se petrece în creierul, inima şi sub buricul omului influenţează întregul cosmos exterior. *Ch'i* este controlat de creierul uman (respiraţie, energie). *Ch'i* este vizualizat circulând prin trup în timpul meditaţiilor pe care taoiştii le numesc „alchimie internă", tot aşa cum *ch'i*-ul naturii crescut de către Tao produce succesiunea sistematică a anotimpurilor. Profunzimea persoanei, infernul de foc şi de apă, este un loc de unde sufletele din infern şi neliniştile păstrate în dedesubtul ombilicului sunt eliberate prin intermediul ritualelor şi al meditaţiei. Noţiunea de suflet (*shen* sau spirit), latura nemuritoare a persoanei care după moarte continuă să existe în lumea invizibilă, se află în centrul şi la baza sistemului taoist.

Veşmântul de înmormântare al marchizei Tai, găsit la Ma-wang-tui, (şi datând din secolul II î. Hr.) indică un cosmos în trei straturi în care doamna apare de trei ori: în centrul veşmântului pe pământ, la poalele acestuia în infern şi în partea superioară a acestuia în cer. Un ospăţ este organizat la care participă infernul şi lumea celor vii; imaginea unui porc susţine ospăţul, în acelaşi timp funcţionând ca mediator între lumea umană şi cea de apoi. Doi dragoni, reprezentând circulaţia energiei *ch'i*, înconjoară amestecul dintre centru (pământul) şi partea superioară (cerul), în timp ce doi peşti mari îmbrăţişează imaginea infernului. Straturile împletite de *ch'i* stabilesc legătura dintre oferirea banchetului pentru cei morţi şi prezenţa în ceruri a sufletului eliberat al marchizei. Doamna reprezentată în ceruri şade în cadrul poziţiei central-superioare a tai-chi sau respiraţia primordială, având în stânga şi în dreapta ei luna, simbolul lui yin, şi soarele, simbolul lui yang. Tao transcendental al lui *wu-wei*, de unde sunt reproduse scenele, nu este reprezentat pe suprafaţa veşmântului. O copie a *Tao Te Ching* se află lângă prinţesă, sugerând utilizarea manualului din vremuri străvechi.[22]

---

[20] Pentru o descriere a ritualului renaşterii (*chiao*) săvârşit în templele săteşti şi în mănăstirile taoiste din întreaga Chină, vezi Saso 1990a.

[21] Se va remarca faptul că statuile şi imaginile, de obicei expuse în templul sătesc, în timpul ritualului taoist sunt acoperite cu broderii. Panteonul spiritelor taoiste este prezentat sub forma unor suluri suspendate prin templu, o mandala sau o reprezentare pe model geometric a cosmosului taoist şi a trupului taoist. Preotul taoist meditează şi îndeplineşte ritualul din centrul mandalei, armonizând satul şi membrii acestuia cu lucrările lui Tao din natură.

Până în zilele noastre, pe tot cuprinsul Asiei este răspândită ideea conform căreia sufletul părăseşte trupul în momentul morţii şi coboară în infernul de apă şi de foc pentru a fi purificat alchimic înainte de a fi eliberat în ceruri. În ritualurile de vindecare ale şamanilor din Mongolia şi Coreea un efort imens este depus în vederea aflării sufletului şi apoi eliberării lui de suferinţele îndurate în infern, ca mijloc de vindecare a bolilor sau de îndreptare a necazurilor oamenilor.[23] Taoiştii consideră, de asemenea, că sufletul este o parte esenţială a plenitudinii şi caracterului curativ a trupului interior. Sufletul părăseşte trupul şi moartea intervine când *ch'i* (energia de viaţă) şi *ching* (puterea fizică) sunt epuizate. *Ch'i* şi *ching* sunt folosite ori de câte ori creierul emite judecăţi iar voinţa urmăreşte ţeluri egoiste şi nefaste. Pe de altă parte, atunci când între *ch'i* (energia creierului), *shen* (sufletul) şi *ching* (intuiţia) există armonie, trupul este sănătos, trăieşte până la adânci bătrâneţi şi acţionează în înţelegere cu natura. Aceste trei forţe sunt îmbunătăţite de meditaţiile alchimiei interioare.

Noţiunea taoistă de *shen* (suflet/spirit) face din inimă sau din „Câmpul de Cinabru mijlociu" sălaşul sufletului în trup; voinţa şi puterea de a iubi şi de a urî sunt funcţii ale sufletului. Alături de *ch'i* şi concentrat în Câmpul de Cinabru superior, în centrul capului, domnesc forţele intelectului, imaginaţia (vizualizarea), cât şi proiecţia sau circulaţia energiei *ch'i* în timpul meditaţiei. Câmpul de Cinabru inferior, dedesubt de ombilic, al treilea, stăpâneşte emoţiile şi forţele intuitive. Procesul de golire a creierului de imagini şi a inimii de dorinţe face ca forţele intuitive ale dedesubtului ombilicului să îşi dea seama de identitatea cu omniprezenţa şi lucrările lui Tao în natură. În cadrul ritualului model Cheng-i acest proces e folosit şi din punct de vedere meditativ, aşa cum se încearcă să se explice în cele ce urmează.

---

[22] Pentru ilustrarea veşmântului de la Ma-wang-tui, vezi Saso 1990b. p. 61. Scenele reprezentate pe acesta constituie o solidă dovadă arheologică a analogiei dintre cap, piept şi dedesubtul ombilicului, pe de o parte, şi cer, pământ şi infern, pe de altă parte.

[23] Deosebirile dintre şamanul altaic (koren, mongol, oweke şi alţii) şi oracolul tibetan, mediul posedat chinez şi ritualurile tibetane Bon şi Naxi Dongba sunt semnificative. În opinia autorului, aceste practici nu ar trebui să fie legate între ele prin intermediul termenului generic „şaman", cum se întâmplă de altfel în publicaţiile occidentale. A se vedea viitoarea mea lucrare *Mystic, Shaman, Oracle, Priest* (în prezent în fază de cercetare).

SĂDIREA SCRIPTURII ÎNŢELESE

Şcoala Cheng-i (a Maestrului Celest) a elaborat şi un sistem meditativ în care cele cinci faze ale cosmosului exterior cu toate culorile lor şi relaţiile de timp şi de spaţiu strânse în cele cinci organe ale trupului sunt invocate să apară şi apoi sunt expuse în templu în timpul meditaţiei rituale. Această meditaţie are loc în asociaţie cu meditaţia rituală a Celor Trei Câmpuri de Cinabru.

În terminologia taoistă meditaţia în care cele cinci faze sunt vizualizate ca energii spirituale, născute din interiorul microcosmosului trupului taoist şi apoi „sădite" în cele cinci direcţii ale templului sătesc, se numeşte *an-chen-wen* (sădirea scripturii înţelese).[24] Cele cinci faze sunt invocate să apară din trupul taoist şi apoi sunt sădite în templul sătesc ca parte a reînnoirii ciclice a cosmosului. Numai după ce trupul este golit de toate imaginile şi energiile se poate realiza uniunea cu Tao. În învăţăturile maestrului taoist, transmise pe cale orală, relaţia dintre trup şi cosmosul exterior este reprezentată după cum urmează:

---

[24] Această meditaţie o găsim într-un ceremonial liturgic intitulat *su-ch'i*, folosit în cadrul ritualurilor de renaştere. *Su-ch'i* înseamnă „vestire nocturnă" şi, de regulă, dar nu întotdeauna, acest ritual este împlinit noaptea târziu, simbolizând momentul în care yin (noaptea, întunericul) îl poartă în pântece pe yang (lumina, ziua) în cadrul procesului zilnic al ciclului lui yin şi yang. „Sădirea celor (cinci) scripturi adevărate sau înţelese de către Tao" se aseamănă din punct de vedere structural cu ritualul curţii imperiale numit „poruncile lunare" şi „templul luminos". Acestea erau ritualuri oficiate în toate anotimpurile pentru bunăstarea împăratului şi a naţiunii. Taoiştii erau însărcinaţi să oficieze în special pe cel din urmă, fiind chiar numiţi în Marele Sfat al Ceremoniilor din timpul dinastiei Ming. Vezi Liu 1976. Cele mai vechi relatări cu privire la Chang Tao-Ling consemnate de către istoriile dinastice relatează că fondatorul Şcolii Maestrului Celest a folosit capitolul „poruncilor lunare" din *Li-chi* (Cartea Ritualurilor) ca model pentru ceremonialul liturgic.

spaţiu	culoare	timp	organ	simbol	fază	ţel
est	verde	primăvară	ficat	dragon	lemn	a sădi
sud	roşu	vară	inimă	phoenix	foc	a se coace
vest	alb	toamnă	plămâni	tigru	metal	a recolta
vest	purpuriu	iarnă	rinichi	ţestoasă	apă	odihnă
centru	galben	centru*	splină	creuzet*	pământ	unificare

* se observă că centrul trupului este un cuptor alchimic

Prin „sădirea" unui talisman în cinci vase cu orez, fiecare plasat la est, la sud, la vest, la vest şi în centrul altarului taoist, se încheie un contract între microcosmosul trupului omenesc şi macrocosm. Acest ritual, denumit *su-ch'i*, îl găsim, în formă structurală, în ritualul taoist Ch'uan-Ch'en din timpul dinastiei Sung, cât şi la unele grupări etnice minoritare din sud-vestul Chinei.[25] Între mediul obişnuit, şaman şi folosirea de către Şcoala Ch'uan-Ch'en a celor cinci culori la vindecare, *vis-à-vis* de clasica folosire a taoştilor a celor cinci aure, există o deosebire semnificativă: ritualul clasic taoist „goleşte" (prin intermediul „apophasis"-ului) culorile din trup, în vreme ce mediul obişnuit, şamanul şi ritualul taoist Ch'uan-Ch'en „umple" (prin intermediul „kataphasis"-ului) conştiinţa şi trupul cu culoare şi imagine. Această diferenţă indică o deosebire crucială în experienţa mediului şi a şamanului, pe de-o parte, şi experienţa „kenotică" mixtă, pe de altă parte.

În meditaţia taoistă clasică, bazată pe filozofia golirii a lui Lao-tzu şi pe *Chuang-tzu*, meditatorul invocă sistematic cele cinci culori să părăsească organele interne ale trupului, după care le „sădeşte" în cele cinci direcţii, în jurul zonei sacrale în care se desfăşoară ritualul meditaţiei. Meditatorul (el sau ea) foloseşte imaginaţia eidetică (creatoare) pentru a construi o reprezentare de tip mandala a celor cinci culori, vizualizate ca cinci spirite, la est, la sud, la vest, la nord şi direct în faţa meditatorului. Aceste imagini-spirit leagă trupul uman de anumite stele şi constelaţii de pe cer. Astfel, trupul uman devine unul cu stelele de pe cer (cap), cu anotimpurile şi direcţiile în spaţiu ale pământului (piept) şi cu imaginile înspăimântătoare ale demonilor care exercită control asupra infernului (dedesubtul ombilicului):

---

[25] Utilizarea structurală a cinci culori, direcţii, imagini şi cinci contracte cu valoare de talisman o găsim printre Yao şi alte grupuri minoritare din Yün-nan, Kui-chou, Kuangsi şi Laos. Un manual al ritualului *su-ch'i*, găsit la graniţa dintre China şi Laos, se află în posesia autorului. Taoismul în rândul populaţiei Yao şi al altor minorităţi a fost studiat de către profesorul parizian Jacques Lemoine (vezi Lemoine 1982).

spaţiu culoare spirit pornire daimon îndrăzneală[26]
est verde Fu-hsi dragon Chu-mang 3
sud roşu Shen-nung scorpion Chu-jung 2
centru galben Huang-ti Steaua Polară Hou-t'u 5
vest alb Shao-hao Ursa Mare Ju-shou 4
vest purpuriu Chuan-hsü Wu-ti [27] Hsüan-hsü 1

Pentru a stabili relaţia dintre trup şi cosmosul exterior, taoistul introduce un talisman într-o baniţă cu orez la est, sud, vest, nord şi în centrul zonei în care se desfăşoară ritualul. Uneori talismanul este desenat pe o bucată de pânză colorată, în funcţie de direcţie, de exemplu, verdele pentru est, roşu pentru sud, ş.a.m.d. În alte dăţi talismanul este desenat în aer pentru ca să nu fie văzut de cărturari şi de spectatori. Desenarea talismanului este în sine un gest sacru care e cunoscut numai de către discipolii maestrului taoist.[28] Înfăţişările spiritelor şi ale daimonilor, văzute în imaginaţie în timpul meditaţiei, le sunt comunicate discipolilor numai pe cale orală. Sulurile sunt desfăşurate în zona meditaţiei sacrale doar în timpul ceremoniei la care participă tot satul. Laicilor le sunt astfel prezentate figurile şi poziţiile pe care spiritele taoiste le ocupă în zona de desfăşurare a ritualului sacral.[29]

---

[26] Numerele din ultima coloană (intitulată „îndrăzneală") se referă la *Ho-t'u* (Harta Râului Sacru) folosită în cadrul meditaţiei taoiste pentru procesele de vizualizare, care generează golirea kenotică înainte de unirea cu transcendentul Tao. Pe de altă parte, stelele reprezintă constelaţiile ce înconjoară Steaua Polară sau centrul bolţii cereşti a emisferei boreale. Tot aşa cum bolta cerească se învârte în jurul Stelei Polare, şi taoistul trebuie să fie mereu conştient de prezenţa lui Tao în Câmpul de Cinabru inferior din interiorul trupului. Conform terminologiei Tao, aştrii ce înconjoară Steaua Polară şi cele cinci organe, pandantul lor în trupul uman, „trebuie să confere cu Tao".

[27] *Wu-ti-tso* este o constelaţie chinezească de pe bolta cerească a emisferei boreale alcătuită din cinci stele, reprezentând cele cinci tronuri ale regilor celor cinci faze. Numerele 1, 3, 5, 7 şi 9 reprezintă Steaua Polară, Cele Trei Pure (sud), Cele Cinci Tronuri (nord), Cele Şapte Stele ale Ursei Mari (vest) şi Cele Nouă Stele ale Dragonului (est). Acest aranjament numeric este folosit numai pentru constelaţiile din jurul Stelei Polare. Numerele hărţii *Ho-t'u* ale Puterilor Cereşti Anterioare din ultimul rând, 1, 2, 3, 4 şi 5, reprezintă forţele „brute" sau nou născute ale celor cinci faze. Numerele 6, 7, 8, 9 şi 10 reprezintă fazele „pregătite" sau coapte. Pentru explicarea simbolului *Ho*-t'u al Puterilor Cereşti Anterioare, vezi Saso 1990a, cap. 1.

[28] Taoiştii din zona inferioară a râului Yangtze, inclusiv cei Mao-Shan, Su-chou, Wu-hsi şi din Shanghai, desenează talismanul în aer prin mişcarea ochilor sau mai precis cu „ochiul înţelepciunii" din mijlocul frunţii. Talismanul este ţinut secret atât faţă de mireni cât şi faţă de învăţaţi, deoarece metoda de învăţare a meditaţiei impune practicarea lui *Tao Te Ching* şi a lui *Chuang-tzu* şi apoi de a deveni practicant al Tao, ceea ce include promisiunea de a nu se folosi de meditaţia Tao pentru a obţine câştiguri materiale, faimă şi reputaţie, precum şi de a proteja sacralitatea sistemului meditativ pentru ca acesta să nu fie folosit în scopuri comerciale şi profane. Meditaţia trebuie învăţată de la un maestru Tao, mai degrabă ca parte a unei tradiţii orale decât scrise.

TAO-UL NAŞTERII TRANSCENDENTALE

După ce trupul a fost golit de toate spiritele şi imaginile, se produce inversarea procesului naturii gestante cu Tao pentru a se obţine unirea cu Tao-ul gestaţiei. La fel cum în cadrul unei procesiuni îndreptate spre exterior, Tao îl creează pe Unu, Doi şi Trei, precum şi pe nenumăratele făpturi, aşa şi maestrul taoist parcurge înapoi calea lui Tao în starea de gestaţie pentru a ajunge la Tao-ul naşterii transcendentale. Pentru a realiza această meditaţie a alchimiei interioare, prin intermediul unui proces meditativ, cele cinci culori sunt purificate, fiind reduse la trei culori fundamentale: purpuriu, galben-auriu şi alb. Aceste trei culori fundamentale, simboluri ale obstacolelor în calea unirii cu Tao, sunt arse cu focul venit de la inimă, iar cenuşa este spălată cu apă de la rinichi „până ce nimic nu mai ramâne". Are loc următorul proces:[30]

(1) Lemnul verde din est se împreunează cu focul roşu din sud în „Câmpul de Cinabru inferior" (dedesubtul ombilicului) al meditatorului până ce se vede o aură purpurie izvorând din întregul pântece. Această culoare purpurie strălucitoare simbolizează *ch'i*-ul primordial, energia incubată atunci când „Tao l-a creat pe Unu". *Ch'i*-ul purpuriu strălucitor se află acumulat în glanda pineală din cap, Câmpul de Cinabru superior, lăcaşul minţii şi al judecăţii.

(2) Energiile pământului galben din centrul cosmosului sunt purificate şi transformate într-un auriu strălucitor, în cuptorul Câmpului de Cinabru inferior, preconizat să aibă loc în pântecele meditatorului. Aura de-un auriu strălucitor reprezintă voinţa umană, forţa dragostei şi a compasiunii. Această energie se află acumulată în inimă, în Câmpul de Cinabru mijlociu.

---

[29] Templele buddhiste se folosesc şi de cei Patru Împăraţi Cereşti pentru a le proteja porţile, tot aşa cum taoiştii se folosesc de spiritele protectoare şi de demoni în apropierea locului de practicare a ritualului meditaţiei. Templele buddhiste tantrice din Japonia şi din Tibet folosesc aceste personaje în iconografia permanentă a templului. Imaginile spiritelor taoiste sunt folosite în templul sătesc numai în timpul meditaţiei rituale, apoi sulurile sunt strânse şi ascunse în biblioteca personală a taoistului.

[30] Pentru o descriere a procesului vezi şi Saso 1990a, cap. 2.

(3) Energiile metalului din vest şi ale apei din nord sunt contopite în flăcările Câmpului de Cinabru inferior al trupului şi purificate până ce devin de-un alb strălucitor. Această energie alb strălucitoare reprezintă forţele intuitive ale înţelepciunii.

Aceste trei forţe poartă numele de *ch'i* – izvorul minţii, *shen* – sufletul sau izvorul voinţei umane şi *ching* – forţele intuitive şi emoţionale ale pântecelui. De remarcat este faptul că în sistemele buddhist şi taoist de închinăciune, mintea şi judecata îşi găsesc sălaşul în interiorul capului, voinţa şi dragostea în inimă, iar intuiţia şi unirea mistică cu transcendentul în pântece. Astfel rugăciunea care vine în contact cu absolutul şi transcendentul trebuie să aibă loc în pântece, nu în cap. În cunoştinţele ei mintea se limitează la datele care pătrund prin intermediul simţurilor, în vreme ce forţele intuitive ale pântecelui sunt în mod direct conştiente de absolut. Această conştientizare se poate produce doar atunci când mintea şi voinţa sunt „goale", cu alte cuvinte, în starea de kenosis, o „noapte întunecată" a minţii şi a simţurilor.

În actul final al meditaţiei alchimice interioare, cele trei culori - purpuriu, galben şi alb - sunt răspândite în corp şi apoi oprite în Câmpul de Cinabru inferior, punctul „de centrare" al meditatorului. Din regiunea pericardică este adus focul care trebuie să mistuie toate imaginile sacrale şi seculare. Apa este vizualizată ca ţâşnind în sus din rinichi pentru a spăla şi stinge toate poftele plecate din inimă. Când toate culorile, imaginile şi poftele sunt mistuite, prezenţa lui Tao se resimte în centrul gol al microcosmosului.[31]

Ţelul meditaţiei, aşa cum apare descris în Capitolele Interioare (1 – 7) ale cărţii *Chuang-tzu*, este de a produce linişte sufletească şi detaşare în persoana meditatorului, permiţându-i acestuia sau acesteia de a fi mereu una cu lucrările lui Tao în cadrul lumii fizice. Prezenţa însăşi a unei atare persoane poate aduce o mare binecuvântare asupra comunităţii satului. În acest moment al ritualului oamenii aduc cererile lor taoistului, pentru a fi prezentate în faţa Tao-ului transcendent. Tot în acest moment taoistul dansează vechii „Paşi ai lui Yü", dans folosit în scopul opririi inundaţiilor şi refacerii binecuvântării adusă de natură în trecutul mistic al Chinei.[32] Numele fiecărei persoane din sat este înscris în marea pomenire transmisă cerului prin foc după încheierea ritualului. Taoistul dansează apoi un al doilea dans intitulat „Îmbătat de Liniştea Cerului" în timpul căruia cele cinci talismane însămânţate în sânul comunităţii sunt recoltate şi depozitate în cele cinci organe ale taoistului şi ale sătenilor participanţi. Ciclul gestaţiei, însămânţării, recoltării şi al contemplării lui Tao în cosmos completează ritualul meditaţiei.

---

[31] Meditaţia unirii este atribuită lui Wei Hua-ts'un, autoare mistică din sec. al IV-lea, aparţinând şcolii Shang-ch'ing. Vezi Saso 1995.

[32] În privinţa dansului liturgic „Paşii lui Yü", vezi Saso 1990a, p. 74.

Cele patru cuvinte profetice din *I-ching* sunt folosite de către maeştrii taoişti tradiţionali ca mijloc de exprimare a lucrărilor lui Tao în natură. *Yüan* reprezintă însămânţarea primordială a lui Tao, *heng* ritualul ofrandei, *li* reprezintă recoltarea, iar *chen* meditaţia şi odihna în prezenţa lui Tao. Tradiţia meditaţiei rituale practicate în acest mod poate fi regăsită în principalele centre din China, printre care Muntele Dragon şi Tigru din provincia Kiangsi, Mao-Shan lângă Nanjing, în provincia Kiangsu, Wu-tang-shan în Hupei, oraşul Hsin-chu din Taiwan, precum şi în alte centre taoiste de pe tot cuprinsul Chinei.

ALTE MEDITAŢII RITUALE

Pe lângă ritualurile tradiţionale ale principalelor şcoli taoiste, există şi multe alte feluri de meditaţie şi de practici rituale folosite de către taoiştii Chinei moderne. Taoiştii şcolii Ch'uan Ch'en, recunoscuţi de către guvernul Republicii Populare China drept custozii oficiali ai lăcaşurilor taoiste deschise publicului, separă meditaţia de ritualurile care satisfac nevoile de ordin liturgic şi sărbătoresc ale populaţiei. Templul Pai-yün-kuan (al Norului Alb) din Beijing a organizat desfăşurarea în septembrie 1993 a unui grandios ritual Chiao (Lo-ch'eng-chiao), dedicat restaurării şi redeschiderii templului după distrugerile suferite în timpul Revoluţiei Culturale. Taoişti de pe tot cuprinsul Chinei au desfăşurat simultan opt ritualuri ale schimbării (*chiao*). Pentru majoritatea taoiştilor participanţi la acest eveniment cu caracter public, ritualurile s-au urmat în forma exterioară a recitării de texte canonice, înălţării de pomeniri şi de implorări către ceruri şi de rugăciuni de binecuvântare. În spiritul stilului şcolii Ch'uan Ch'en, meditaţiile de golire a trupului au fost efectuate în secret, separat de îndeplinirea ritualului public.[33] Deşi forma exterioară a ritualului este similară atât pentru taoiştii tradiţionalişti cât şi pentru cei reformaţi, tehnicile de vizualizare sunt diferite pentru fiecare maestru în parte.[34]

---

[33] Min Chi-t'ing, maestru taoist al şcolii Ch'uan Ch'en şi profesor de liturgică la templul Pai-yün-kuan, poate ţine liturghiile şi cunoaşte meditaţiile taoismului de tip Cheng-i, Mao-Shan şi Wu-tang-shan. Cu ocazia grandiosului ritual al renaşterii mi-a spus mie şi studenţilor mei de la Academia de Ştiinţe Sociale că taoiştii reformişti îndeplinesc ritualul meditaţiei de golire a trupului separat de ritualul public. „Prin intermediul rugăciunii de implorare, laicii sunt conştienţi de prezenţa lui Tao, la fel cum sunt meditatorii în starea de kenosis", a spus acesta.

[34] Adeseori cercetătorii nu sunt conştienţi de deosebirile existente în rândul maeştrilor, care transmit tehnicile de meditaţie discipolilor mai degrabă pe cale orală decât pe cale scrisă. Astfel maeştrii tradiţionalişti şi cei ai şcolii Ch'uan

Practicanţii taoişti ai artelor marţiale (*wu-shu*) se folosesc şi ei de metodele de golire a inimii – minţii şi de concentrare asupra Câmpului de cinabru inferior înainte de antrenament sau de a intra în luptă. Şcoala Stelei Polare de arte marţiale din Wu-tang-shan, provincia Hu-pei, precum şi stilurile de box Hsin-i şi Shan-ta, folosesc meditaţia ca bază pentru diferitele mişcări destinate protejării celor slabi şi alungării răului din comunitatea satului. Asemănător meditaţiilor kenosis-ului taoist tradiţional, stilul Wu-tang-shan de arte marţiale trebuie învăţat de la un maestru. Meditaţia, descrisă doar superficial în izvoarele occidentale, se bazează pe o vizualizare eidetică în care meditatorul se vede legat trupeşte cu constelaţia Ursa Mare. Una din metodele de concentrare asupra deplasării pe cer a constelaţiei Ursa Mare este descrisă după cum urmează:

Meditaţia trebuie practicată într-o noapte cu cer senin atunci când Ursa Mare este vizibilă pe bolta cerească a emisferei boreale. Meditatorul implantează cele patru stele ale cutiei carului în piciorul drept şi cel stâng, respectiv genunchiul drept şi cel stâng. Cele trei stele ale oiştii sunt imaginate ca fiind plasate în ombilic, în inimă şi în vârful limbii. Stelele sunt implantate una câte una folosind o mudra sau un simbol *shou-yin* al mâinii numit „Mudra Stelei Polare". Al patrulea şi al cincilea deget de la fiecare mână va atinge degetul mare în timp ce arătătorul şi degetul mijlociu vor fi îndreptate în sus. Mâna stângă reprezintă teaca, iar dreapta sabia lui Hsüan-t'yen shang-ti (Stăpânul Suprem al Cerului Întunecat), spiritul protector al artelor marţiale Wu-tang-shan. Sabia mudra din mâna dreaptă este introdusă în teaca din mâna stângă, apoi este scoasă şi îndreptată către Ursa Mare de pe bolta cerească. Meditatorul priveşte acum la Ursa Mare, pentru a stabili direcţia indicată de a şaptea stea sau de oiştea carului. Din această direcţie şi în această clipă Tao-ul transcendent incubă energia *ch'i* primordială în cosmos. Meditatorul observă cum cutia carului arată întotdeauna spre centrul bolţii cereşti a emisferei boreale în acelaşi fel în care el sau ea trebuie să se concentreze asupra Tao-ului acţiunii transcendentale. *Ch'i*-ul primordial al lui Tao coboară direct din Steaua Polară prin oiştea Carului Mare, în vreme ce sabia mudra a meditatorului coboară în Câmpul de cinabru inferior al acestuia.[35] Concentrată asupra lui Tao, începe astfel circulaţia şi înmagazinarea energiei *ch'i* necesară practicării artelor marţiale.

Ch'en pot oferi o diversitate de interpretări unui text din canonul taoist. Saso, 1978, cap. 5 oferă numeroase exemple de interpretări taoiste moderne date diverselor texte şi care diferă de definiţiile standard ale dicţionarelor. Acei cărturari care se bazează exclusiv pe interpretarea textelor vor scăpa din vedere abundenţa tradiţiei taoiste în privinţa meditaţiei.

[35] În Saso 1979, cap. 3 vom găsi registrele cu numele şi înfăţişările spiritelor invocate cu ocazia acestei meditaţii.

Există şi alte forme de ritualuri accesibile maselor populare, întâlnite în sud-estul şi sud-vestul Chinei, care sunt asemănătoare sau fac uz de texte taoiste şi de vizualizare, dar care nu sunt cu adevărat taoiste; cu alte cuvinte, nu au un caracter kenotic şi nu duc la golirea trupului ci, mai degrabă, au un caracter catafatic, sau conduc la umplerea trupului cu spirite inferioare şi cu fenomene locale din natură. Deşi adeseori cărturarii şi izvoarele oficiale chineze cataloghează aceste practici drept „taoiste", datorită faptului că folosesc texte, simboluri şi icoane taoiste, ele, de fapt, poartă nume diferite şi produc efecte fără asemănare asupra trupului. Atare practici includ (dar nu întotdeauna) taoismul „comun" (*hung-t'ou*), ritualurile practicilor tibetane Yao, Miao, Na-hsi, Moso şi Bon, precum şi ritualurile Ngapa şi Ngawa ale magicienilor tibetani din unele zone din Amdo (nord-estul Tibetului, Ch'ing-hai, Kansu şi Tibetul răsăritean Kham). Deşi incantaţiile mantra şi simbolurile mudra ale mâinii utilizate de către taoişti şi de către specialiştii recunoscuţi în religie sunt adeseori similare, dacă nu identice, ţelul şi efectul fizic asupra trupului diferă. Viziunea taoistă referitor la kenosis-ul ce goleşte trupul şi liniştea sufletească deosebesc sistemul meditativ tradiţional de ritualurile accesibile maselor populare prin care sunt invocate spiritele violente, exorcizaţi demonii şi prin care se încearcă exercitarea controlului asupra fenomenelor naturale precum vântul, ploaia, grindina, zăpada şi alte forţe ale naturii. Apophasis-ul sau „golirea" deosebeşte adevărata practică taoistă de ritualurile catafatice, sau de „umplere" ale mediului, şamanului, oracolului sau preotului obişnuit.

BIBLIOGRAFIE

Ames, R. (1992), „The Meaning of Body in Classical Chinese Philosophy" în ed. T. P. Kasulis, cu R. Ames şi W. Dissanayake, *Self as Body in Asian Theory and Practice*,
Albany, NY: SUNY Press, p. 157-78.

Ames, R. (ed.) (1994), cu W. Dissanayake şi T. P. Kasulis, *Self as Person in Asian Theory and Practice*, Albany, NY: SUNY Press.

Bokenkamp, S. (1983), „Sources of the Ling-pao Scriptures", în ed. M. Strickmann, *Tantric and Taoist Studies in Honor of R.A. Stein*, Bruxelles: Institut belge des hautes études, p. 434-86.

Boltz, J. (1987), *A Survey of Taoist Literature*, Berkeley, CA: University of California Press.

Cleary, T. (trad.) (1992), *The Secret of the Golden Flower*, San Francisco: Harper.

Hay, J. (1929), „The Body as Microcosmic Source of Macrocosmic Values in Calligraphy" în ed. T. P. Kasulis, cu R. Ames şi W. Dissanayake, *Self as Body in Asian Theory and Practice*, Albany, NY: SUNY Press, p. 179-212.

Kasulis, T. P. (ed. împreună cu R. Ames şi W. Dissanayake) (1992), *Self as Body in Asian Theory and Practice*, Albany, NY: SUNY Press.

Keupers, J. (1977), „A Description of the Fa-ch'ang ritual as Practiced by the Lü Shan Taoists of North Taiwan". in ed. M. Saso şi D. W. Chappell, *Buddhist and Taoist Studies* I, Honolulu: University of Hawaii Press, cap. 4.

Kohn, L. (1991), „Taoist Visions of the Body", *Journal of Chinese Philosophy* 18, p. 227-52.

Kubo, N. (1967^{1}, 1988). *Chūgoku no Shūklō Kaikaku. Zenshin Kyō no Seiritsu*, Kyōto: Hōzōkan.

Lagerwey, J. (1987), *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, New York: Macmillan.

Lemoine, J. (1982), *Yao Ceremonial Paintings*, Bangkok: White Lotus.

Liu, T. Y. (1976), *Selected Papers from the Hall of Harmonious Wind*, Leiden: Brill.

(1983). *New Excursions into the Hall of harmonious Wind*, Leiden: Brill.

Needham, J., *et al.*(1983), *Science and Civilization in China*, vol.5, partea a 5-a, *Spagyrical Discovery and Invention – Physiological Alchemy*, Cambridge University Press.

Ōfuchi, N. (1983), *Chūgokujin no Shūkyō Girei*, Tokyo: Fukutake Shoten.

Robinet, I. (1979), *Méditation taoiste*, Paris: Dervy livres; ET, *Taoist Méditation*, trad. de N. Girardot şi J. Pas, Albany, NY: SUNY Press, 1993. (1984), *La révélation du Shanquing dans l'histoire du taoisme*, Paris École Française d'Éxtreme Orient.

Saso, M. (ed.) (1975), *Chuang-lin Hsü Tao-tsang*, 25 de vol. Taipei: Ch'eng-wen Press. (1977), „On the Ling-pao Chen-wen', *Tōhōshūkyō* 50, p.1-22. (1978), *The Teachings of Taoist Master Chuang*, New Haven: Yale University Press. (1979). *Dōkyō Hiketsu Shōsei*, Tokyo: Ryūkei Shosha. (1987), „Religion in the People's Republic', *China News Analysis*, Hong Kong, 15 decembrie, p. 1-7. (1972^{1}, 1990a), *Taoism and the Rite of Cosmic Renewal*. Pullman: Washington State University Press. (1990b), *Blue Dragon White Tiger. Taoist Rites of Passage*, Washington DC: The Taoist Center. (1990c), *Tantric Art and Meditation*, Honolulu: University of Hawaii Press. (1995). *The Gold Pavilion: Taoist Ways to Peace, Healing and Long Life*, Boston: Tuttle Press.

Saso, M. şi Chappell, D. W. (editori) (1977), *Buddhist and Taoist Studies*. I, Honolulu: University of Hawaii Press.

Schipper, R. (1978), „The Taoist Body', *History of Religions* 17, p. 355-97. (1982), *Le corps taoiste. Corps physique et corps social*, Paris: Libraire Artheme Fayard. (1985), „Vernacular and Classical Ritual in Taoism', *Journal of Asian Studies*, 45, p. 21-51.

Wilhelm, R.(trad.) (1929^{1}. 1962), *The Secret of the Golden Flower*, New York: Harcourt. Brace and World.

CAPITOLUL 14

Percepţii ale trupului în religia japoneză

MICHAEL PYE

TRUPURI, BĂI ŞI SĂRBĂTORI

În diferitele ipostaze religioase japoneze, diversitatea viziunilor cu privire la trup este deosebit de subtilă, corespunzând însăşi gamei largi de religii japoneze. Acestea totuşi, în ciuda marii lor diversităţi, prezintă multe elemente în comun. Acelaşi lucru se poate afirma şi despre societatea şi cultura japoneză în general. Adică, există o imensă varietate şi, totuşi, în general discernem cu deosebită uşurinţă teme şi valori comune de largă circulaţie. Să luăm în considerare numai sistemul feroviar. Deşi trenurile aparţin diverselor companii, cu modele şi aranjamente coloristice aflate în concurenţă unele cu altele, toate circulă la timp, cu excepţia situaţiilor în care se produc cutremure şi taifunuri.[1] Importanţa recunoaşterii în religia japoneză atât a diversităţii cât şi a coerenţei, în special în cazul temei „trupului", va fi de îndată urmărită mai departe. Înainte de a ne întoarce totuşi la dimensiunea furnizată în mod specific de către religie, vor trebui să fie luate în considerare şi aspectele remarcabile referitoare la trup, care sunt în mare măsură recunoscute în viaţa japoneză de zi cu zi.

Cu excepţia vieţii particulare, contactul fizic este aproape în întregime evitat. Există o lipsă aproape totală a contactului fizic demonstrativ în public între membrii de familie sau prietenii apropiaţi. Sărutul în public este în mod practic necunoscut. Până şi salutul după o absenţă îndelungată, de regulă nu atrage o îmbrăţişare în văzul altora. Şi mai puţin se acceptă ca persoane care nu au legătură unele cu altele să se atingă reciproc, fie accidental, fie în timpul comunicării.

---

[1] În Marea Britanie acest lucru nu ar trebui interpretat drept o afirmaţie în favoarea privatizării cailor ferate, care foarte puţin probabil va conduce la minunatul serviciu naţional ce în Japonia nu este pus la îndoială. Reţeaua *shinkansen*, ca rezultat al priorităţii acordate unei strategii naţionale, constituie un exemplu dat întregii lumi.

Totuşi, acest lucru nu are nici un fel de legătură cu sentimentul ruşinii, căci trupul altora poate fi văzut la băile publice separate pe sexe, excepţie făcând ascunderea simbolică şi doar pe jumătate eficientă a organelor genitale la intrare şi la ieşirea din apă. Există, mai degrabă, un zid social invizibil în jurul fiecărui trup, care aparent subliniază individualitatea din punct de vedere fizic.

Contrar răspânditelor stereotipii cu privire la Japonia, se poate afirma că acest trup fizic, individual şi bine izolat, este presupus a fi teritoriul sensului existenţial, fie în termenii desfătării hedoniste, al bunăstării personale, al unui oarecare fel de conştiinţă transcendentă de sine, sau chiar al sinuciderii ca soluţie onorabilă pentru ceea ce este nerezolvabil. Deci, de aceea, peliculele sofisticate pot conţine o investigare estetică a senzualităţii pure, fără stipularea însă a vreunor relaţii profunde între oameni. În acest sens, după restabilirea reputaţiei stăpânului lor, cei patruzecişişapte de samurai şi-au spintecat burţile în cadrul unui ritual, iar pentru acest gest ei sunt cinstiţi până în zilele noastre, parţial în cadrul spectacolelor *kabuki* şi parţial la mormintele lor de la templul zen Sengakuji. Tot aşa, şi „atingerea stării spirituale de Buddha în acest trup tocmai“ (*sokushin jōbutsu*) constituie ţelul şi promisiunea buddhismului Shingon, una din tradiţiile religioase majore din Japonia şi, în prezent, încă o sursă de inspiraţie pentru mulţi. Mai multe în acest sens vor fi spuse în cele ce urmează.

Să ne întoarcem totuşi la realitatea socială imediată. Aşa cum, fără îndoială, majoritatea locuitorilor din Japonia nu ar fi de acord, rândurile strânse de muncitori grăbindu-se în fiecare dimineaţă în drumul lor de la staţiile de metrou la locurile lor de muncă abia dacă trezesc simţul „stării spirituale de Buddha în acest trup tocmai“. Tot aşa şi milioanele de oameni care se întorc acasă în fiecare seară, mânate de diferite grade de oboseală, iar în unele cazuri de starea de ebrietate, de după orele de serviciu. Numărul mare de trupuri, ce se ating în mod involuntar, amintesc mai puţin de buddhism decât gloatele ce, cu ocazia principalelor lor sărbători, se îmbulzesc în marile temple şintoiste, sau chiar şi masa agitată şi unduindu-se de bărbaţi aproape dezbrăcaţi la piele ce poartă divinitatea lor (*kami*) într-o călătorie sacră, pentru a se întoarce apoi acasă.

Această cvasi-nuditate (niciodată totală[2]) reprezintă o nepotrivire scontată cu îmbrăcămintea normală purtată în viaţa de zi cu zi, precum în zilele noastre în cadrul sistemului de transport şi la locul de muncă. Se presupune că apropierea forţată a trupurilor produsă în tren şi în autobuz nu va genera extaz. Persoanele înghesuite vor încerca să simuleze că nu se află la înghesuială. Cu alte cuvinte, oamenii încearcă să simuleze lipsa contactului fizic chiar şi atunci când acesta devine inevitabil. Dar în cazul cvasi-goliciunii sărbătorilor „nude“ situaţia este total diferită. Se interzice orice fel de contact fizic între anumite persoane. În acest scop sunt menţinute regulile de viaţă normale. Totuşi, bărbaţii tineri teoretic dezbrăcaţi reprezintă un singur organism viu. Individualitatea lor este văzută în extaz (cu sprijinul *sake*-ului, a băuturii alcoolice din orez) în totalitatea grupului. Împreună aceştia, în căutarea adevăratei meniri, se lansează înainte, în unele cazuri acest lucru simbolizând nici mai mult nici mai puţin decât un orgasm social, în clipa în care grupurile rivale încearcă să epateze cu mişcarea delirantă sau atunci când se iau la întrecere pentru a-şi adjudeca întâietatea la depunerea totemurilor într-un loc sfânt.[3]

---

[2] În atare ocazii nuditatea nu este totală, în ciuda termenului *hadakamatsuri*, însemnând „sărbătoarea nudă“, adeseori folosit ca termen de referinţă. De obicei se foloseşte o făşie de pânză legată în jurul şalelor. De remarcat este faptul că majoritatea sărbătorilor şintoiste nici măcar nu implică această

VARIETATE ŞI COERENŢĂ ÎN RELIGIA JAPONEZĂ

Numeroase încercări au fost făcute pentru identificarea temelor unificatoare ale religiei japoneze (singulară), una dintre cele mai bune fiind cea prezentată de H. Byron Earhhart în cartea sa *Japanese Religion, Unity and Diversity* (Unitate şi diversitate în religia japoneză) (1982). Totuşi, o problemă majoră nu a fost niciodată expusă în mod clar şi înţeleasă, şi anume că în epoca modernă locul şintoismului, religia „fundamentală“ autentică, a fost în mod radical luat de către o altă religie fundamentală, cu o bază şi mai largă, tolerată în general de către populaţie. Noua religie fundamentală a Japoniei prezintă trăsăturile de bază ale oricărei alteia, şi anume sectarismul geografic şi social, preocupare fermă pentru genealogie şi înaintaşi, atenţie deosebită pentru scurgerea anului (ceea ce s-ar putea numi „calendaricitate“, precum şi grijă pentru siguranţă economică şi alte forme de bunăstare. Şintoismul şi alte religii specifice din Japonia participă la această religie fundamentală prin intermediul unui binecunoscut set de simboluri şi de alte trăsături care luate împreună pot fi considerate drept limbajul comun al religiei japoneze. Acest lucru nu poate fi prezentat aici în mod detaliat.

---

cvasi-nuditate. Din diverse motive de ordin istoric, într-un număr foarte mare de cazuri sunt folosite costumele de epocă.

[3] Un bun exemplu, în acest sens, îl poate reprezenta *bonten-matsuri* (*matsuri* însemnând sărbătoare) de la Yokote, din prefectura Akita, care urmează şi mai cunoscuta sărbătoare *kamakura* (a igluului) de la începutul lunii februarie.

Bineînțeles, diversele tradiții buddhiste – confesiuni, secte, școli, mișcări – au propriile lor învățături și activități specifice. Același lucru este valabil și pentru multele noi religii ce încorporează trăsături de diverse origini, atât străine cât și indigene. În particular totuși, acest lucru este valabil și pentru șintoism. Deși în principiu încă, sau poate retrospectiv, o religie fundamentală, șintoismul s-a adaptat astfel la necesitățile apărute de-a lungul veacurilor, îndeosebi în epoca modernă, încât posedă o suprastructură deosebit de bine organizată și într-o oarecare măsură centralizată, la fel ca orice altă religie din același domeniu. Astfel, în principiu, există un grad înalt de specificitate, tot așa ca și între diversele religii din Japonia, ce nu ar trebui trecute cu vederea, chiar și atunci când atenția este atrasă de către trăsăturile comune.

Una din caracteristicile generale ale religiilor japoneze, frecvent consemnată de către observatori, este faptul că acestea dau dovadă de un mare spirit practic, în același timp manifestând o relativă lipsă de interes față de metafizică. Adeseori oamenii au o concepție simplificată despre ființele spirituale (*kami*) despre care se presupune că sunt în locurile sfinte șintoiste. Conceptele mai intelectuale cu privire la „Dumnezeu“ sunt de regulă însoțite de câte o idee de tipul: „Aș putea crede în Dumnezeu dacă aș vrea“ sau „Cred în Dumnezeu, dar nu cred în existența acestuia.“ În general se crede că buddha-ii și *bodhisattvii* buddhismului Mahāyāna fac parte din marea familie a ajutoarelor celeste, fiecare fiind cunoscător în câte una din necesitățile specifice ale omului, precum acuitatea vizuală, în cazul lui Yakushi Nyorai.[4] În contrast cu caracterul vag al metafizicii, spiritul practic al religiei japoneze înseamnă practică adevărată (*jissen*), cu mai mare sau mai mică precizie transformată în ritual. Doar pentru acest motiv, poziția, direcția și procesele petrecute în trup să fie considerate, într-un mod mai mult sau mai puțin destins, drept o chestiune de importanță considerabilă.

TRUPUL ÎN BUDDHISMUL JAPONEZ

Acest spirit practic ar putea fi considerat drept numitorul comun al unora dintre cele mai cunoscute comentarii buddhiste cu privire la trup. Așa cum s-a anticipat mai sus, „a ajunge la starea spirituală atinsă de către Buddha“ (*sokushin jōbutsu*) constituie țelul și promisiunea buddhismului Shingon. În principiu, același echilibru este stabilit și în cazul *zazen*-ul școlii Sōtō Zen, căci prin *zazen* – însemnând „zen așezat“ în poziția unui buddha care meditează – individul ajunge să-și cunoască natura sa fundamentală de buddha. În același mod se poate remarca și mai puțin cunoscuta formulă „mintea și trupul (sau forma) nu sunt două elemente separate" (*shiki-shin fun*). Starea de cunoaștere spirituală atinsă de către Buddha nu este un concept metafizic abstract, ci trăsătura fundamentală a unei ființe vii. După cum se presupune, în mod normal, ființa umană nu este conștientă de aceasta datorită „ignoranței"[5] și de aceea, provizoriu, are nevoie de educația și de practica buddhistă.[6] În consecință, o mare parte a buddhismului japonez este dedicat căilor și mijloacelor de a surprinde această realitate prezentă, practica obișnuită promițând „dobândirea" de către acest trup a stării de cunoaștere spirituală atinsă de către Buddha, chiar dacă, din punct de vedere teoretic, nimic nu poate fi dobândit dacă nu este dat dinainte.

---

[4] Cf. Pye, 1983.

În treacăt, se poate nota că această idee este strâns legată de tema fascinantei lucrări a lui Y. Yuasa *The Body, Toward an Eastern Mind-Body Theory* (1987), căci acesta subliniază procesul prin care se atinge unitatea dintre minte și trup, aceste două componente fiind inițial considerate a fi complementare și separate una de cealaltă. După cum afirmă T. P. Kasulis, traducătorul acestuia: „în tradiția japoneză, totuși, teoriile cu privire la minte și la trup se concentrează, de regulă, asupra manierei în care practica desfășurată în mod disciplinat îi permite individului să ajungă la unitatea dintre minte și trup" (Yuasa 1978, 4). Totuși, lucrarea lui Yuasa nu este urmărită aici ca tare, deoarece are la bază o concepție total contrară vizavi de gândirea „orientală" și cea „occidentală", dar care nu este împărtășită de către toată lumea. În plus, se pare că în linii mari cele trei viziuni – „orientală", „buddhistă" și „japoneză" – se combină, pe când materialele utilizate sunt în general buddhiste. Se va remarca, de asemenea, că la sfârșit concluziile la care acesta ajunge par a avea mai mult în vedere mintea sau sufletul decât trupul (ibid., p. 233-40).[7]

---

[5] La o primă studiere a buddhismului ne vom da seama că „ignoranța" (*avidya* în sanscrită, *munyō* în japoneză) reprezintă trăsătura cheie a condiției umane, fiind prima verigă a lanțului genezei dependente (*pratitya-samutpāda*) și care se deosebește de cunoașterea sau iluminarea de tip buddhist. Iluminarea lui Buddha a constat în cunoașterea pătrunzătoare a propriei constituții karmice (exprimată sub forma cunoașterii existențelor anterioare) și a stării prezente, în vreme ce trupul acestuia a fost ținut într-o stare de perfectă atenție sub copacul din pădure. După studierea unor surse suplimentare și luând cele patru mari adevăruri drept cadru, vom vedea că suferința reprezintă condiția obișnuită a omenirii.

[6] Caracterul *temporar* al *întregii* educații și practici buddhiste este foarte bine perceput de către toți buddhiștii serioși, fapt ce poate fi înțeles în general drept „mijloace măiestre". În acest sens se va vedea lucrarea acestui autor intitulată *Skilful Means. A Concept in Mahayana Buddhism* (Pye, 1978).

[7] Aici nu este locul pentru o prezentare detaliată ce ar fi fost necesară în cazul în care acest articol ar fi urmat indicațiile lui Yuasa. De fapt, articolul era aproape terminat atunci când am intrat în posesia cărții acestuia.

În mod evident această viziune asupra trupului, asupra chiar acestui trup ca spaţiu unde se produce iluminarea, adică a stării de cunoaştere spirituală atinsă de către Buddha, îşi are baza în buddhismul Mahāyāna din India, transmis în Japonia prin filieră chineză şi coreeană. A fost expus într-o lucrare succintă dar influentă de către Kūkai (774-835), care a vizitat el însuşi China, iar apoi a încetăţenit buddhismul „ezoteric" în Japonia (şi anume, *mikkyō* sub forma buddhismului Shingon. Această carte succintă a fost tradusă de două sau de trei ori, îndeosebi de către profesorul Hisao Inagaki sub titlul *Kūkai's Principle of Attaining Buddhahood with the Present Body*.[8] Deşi succintă, această lucrare este plină de concepte şi de aluzii ce ar necesita explicaţii detaliate. Ea face, într-adevăr, referire la caracterul buddhismului Shingon, care este plin de atare detalii al căror sens nu este imediat vizibil, necesară fiind conducerea către acesta. Este ceea ce înţelegem prin termenul de „doctrină ezoterică", nefiind chiar vorba de învăţături ţinute secret. Mai degrabă poate fi considerat drept un fel de doctrină în care sensul este relevat în mod treptat, un fel de doctrină foarte răspândită în cadrul şcolii dominante Tendai, din vremea lui Kūkai. Cu riscul de a da impresia unei clarităţi excesive, foarte succint ne putem îndrepta atenţia asupra ideii celor şase elemente, drept elementele constitutive ale trupului: pământul, apa, focul, vântul, spaţiul şi conştiinţa. După Kūkai aceste elemente se află în legătură unele cu altele într-o stare de întrepătrundere reciprocă şi de armonie sau, pentru a adopta altă expresie, se află într-o stare de „nestânjenire reciprocă".[9] Astfel văzute, acestea nu sunt altceva decât tărâmul absolutei realităţi sau tărâmul Dharmei. În ceea ce priveşte practica, Kūkai subliniază „trei practici mistice", şi anume ale trupului, ale limbajului şi ale minţii. În ceea ce priveşte trupul, practica ia forma unor semne ezoterice ale mâinii, cunoscute sub denumirea de *mūdra*, practica limbajului ia forma recitării mantrelor, iar practica minţii sau a conştiinţei o constituie concentrarea (*samādhi*, în sanscrită). Dacă aceste trei practici sunt corelate, practicianul va fi în stare să se identifice cu Mahāvairocana Buddha, un buddha cosmic considerat identic cu întregul univers, dar situat în tocmai acest trup.

O expunere detaliată a acestor lucruri ar aduce în discuţie multe trăsături caracteristice ale doctrinei buddhiste Shingon.[10] Ar trebui, totuşi, remarcat faptul că utilizarea mantrei în diverse forme este, de asemenea, de mare importanţă în alte tradiţii ale buddhismului japonez. Dacă vremelnic diversele interpretări doctrinare nu sunt luate în considerare, se poate susţine că *nenbutsu*, mantra folosită în buddhismul Ţinutului Neprihănit şi în cel al Ţinutului cu Adevărat Neprihănit, ce apelează la Amida Buddha cu simplele cuvinte Namu Amida Butsu, este o practică foarte individuală care, în totală dependenţă, îl identifică pe credincios cu Amida Buddha. Din punct de vedere structural, doctrina este orientată spre credinţă, iar speranţa credinciosului rezidă în reîncarnare în Ţinutul Neprihănit, un fel de stâlp de eşafodaj pentru atingerea în final a stării de nirvana. Şi, totuşi, renunţarea la sine prin rostirea mantrei *nenbutsu* duce la înecarea acestei vieţi cu lumina marelui Buddha din Ţinutul Neprihănit occidental şi, astfel, la o anticipare mistică a stării însăşi de cunoaştere spirituală atinsă de către Buddha. Există o statuie remarcabilă şi pe bună dreptate vestită care îl reprezintă pe Ippen, marele magistru şi practician *nenbutsu*, din a cărui gură iese un şir de buddha-i, câte unul pentru fiecare rostire a mantrei. Astfel, buddha-ii nu sunt doar o proiecţie a conştiinţei, ca în întregul buddhism Mahāyāna, ci ies în formă vizibilă din corp, din gâtlej.

---

[8] Ryukoku Translation Pamphlet Series No. 4 (Inagaki 1975).

[9] Ibid., p. 23.

[10] Pentru o abordare mai complexă vezi Yuasa, 1987, cap. 7. Pentru informaţii suplimentare vezi Kiyota 1978.

Echilibrul mistic cu starea de cunoaştere spirituală atinsă de către Buddha nu este cu nimic mai puţin evidentă în cazul lui Nichiren şi a adepţilor săi. Nichiren obişnuia să iniţieze în „trei mari taine“, una dintre acestea fiind, în mod similar, recitarea sub formă de mantra a titlului *Sutrei Lotusului*, care sună aşa: Namu Myōhō Renge Kyō (Preamărită fie sutra minunatei dharme a lotusului). Astfel, prin intermediul unui act simbolic, al unei practici, credinciosul se identifică cu chintesenţa însăşi a dharmei, despre care se crede că este rezumată în *Sutra Lotusului*. Această ecuaţie o întâlnim de asemenea şi în foarte succinta *Sutră a Inimii*, care se încheie cu o mantră, plină de sens în sanscrită dar nu şi în japoneză (şi anume, în transliterarea în chineză a versiunii din sanscrită, care apoi este pronunţată în manieră japoneză). Într-adevăr *Sutra Inimii* poate fi pe deplin considerată drept o mantră, datorită faptului că, după spusele unora, ea poate fi recitată dintr-o singură răsuflare. Trăsătura comună a tuturor acestor practici o constituie spontaneitatea, naturaleţea fizică, caracteristică ce, în ciuda diferenţelor de ordin doctrinar, o împărtăşesc cu practica *zazen*, din buddhismul Zen.

Tradiţiile şi practicile de mai sus au fost transmise din generaţie în generaţie până în zilele noastre, putând fi respectate cu uşurinţă. Nu mai este necesară respectarea uneia dintre cele mai dramatice metode de identificare a trupului cu suprema sacralitate a nirvanei, cu alte cuvinte automumificarea (cauzarea morţii în viaţă fiind) care este cunoscută atât în istoria buddhismului japonez, cât şi în a celui chinez. Cel mai recent, această temă este urmărită în *Il Corpo e il Paradiso* (1992), ultima lucrare a lui Massimo Raveri. Se poate afirma, totuşi, că această formă extremă, limitată fiind la practica câtorva indivizi şi care, în consecinţă, au fost veneraţi, ne îndepărtează de mai larg presupusele percepţii cu caracter religios vizavi de trup şi care, de altfel, sunt luate în considerare aici. Dar pentru a putea urmări prezentul obiectiv, am face mai bine să ne întoarcem la universul mai larg şi mult mai accesibil al răspânditei religii japoneze.

CASCADA

Este mult mai uşor pentru omul obişnuit să se identifice cu unele austerităţi în vederea obţinerii forţelor supranormale şi a autorităţii religioase speciale. În mod interesant, acestea nici măcar nu trebuie să fie legate formal de vreo anumită organizaţie buddhistă. Pornind de la aceste fapte, în cele ce urmează se încearcă o succintă descriere a unei scene (surprinse în 1980) ce leagă activităţile buddhiste de practicile religioase mai complexe, cunoscute sub numele de Shugendō şi provenite din evul mediu japonez.[11]

Un grup de cca. treizeci de practicanţi îmbrăcaţi în alb cântă sutre într-un templu Shingon, în vreme ce un preot oficiant îndeplineşte un ritual al focului (*goma*). Aceasta este o ceremonie buddhistă simplă, răspândită pe tot cuprinsul Japoniei. Apoi preotul oficiant, împreună cu alţi preoţi înveşmântaţi în straie bogate, îşi fac apariţia, după care se întorc în încăperile destinate lor. Ceilalţi participanţi, de ambele sexe şi de vârste diferite, se întorc spre, şi încep să urce o cărare îngustă, de munte situată pe una din laturile templului. Aşa cum reiese din discuţia purtată după ceremonie, în fruntea participanţilor se află o femeie în vârstă de patruzeci de ani ce poartă o cârjă. Procesiunea lor este însoţită de sunete puternice şi guturale produse de către participanţii care suflă în nişte scoici imense dotate cu muştiuc. Scoica este un accesoriu obişnuit folosit de către cei care practică Shugendō, dar în acelaşi timp ne reaminteşte expresia buddhistă „a sufla în scoica dharmei", cu alte cuvinte, a vesti dharma, învăţăturile lui Buddha.

După parcurgerea câtorva sute de metri, odată templul dispărut din câmpul vizual, mica procesiune ajunge la un ochi de apă mică, înconjurat de stânci abrupte, în care sub forma unei cascade apa cade de la o înălţime de cca. zece metri. Debitul nu este mare dar prin cădere se obţine o concentrare a forţei apei. În apropiere se află o colibă de lemn care se dovedeşte a fi o veritabilă cabină de schimb. Pe partea deschisă a bazinului, opusă cascadei, se află o intrare simbolică în stil şintoist, constând din două prăjini din bambus subţire şi uşor curbat, unite printr-o frânghie (*shimenawa*). Pe o laterală, în interiorul bazinului, se află un mic altar, la rândul lui protejat de o altă *shimenawa*. Acest mic altar deschis este destinat ofrandelor aduse *kami*-ului (zeului) locului. În contextul religiei japoneze „altar" poate deveni orice spaţiu în care trăieşte sau în care poate fi localizat un *kami* şi în care i se pot aduce ofrande acestuia. În acest caz ofrandele sunt aduse de către doi participanţi de sex masculin, înainte de începerea ritualului principal. Orientată spre partea superioară a cascadei, o altă scurtă *shimenawa* se întinde de-a curmezişul gurii acesteia, mai puţin de un metru, aceasta fiind declarată loc sacru. Sus, în apropiere de buza cascadei se află statuia de piatră a lui Fudō Bosatsu, Neclintitul Bodhisattva (Acala), ţinând în mână sabia simbolică cu care pasiunile pot fi decapitate.

---

[11] Pentru o mai detaliată şi mai fascinantă prezentare a acestui subiect secondată de date culese de pe teren, vezi Blacker, 1975.

După ce prezentarea ofrandelor preliminare s-a făcut, din apa nu prea adâncă a bazinului, principala participantă de sex feminin, având braţele încrucişate, avansează către cascadă, după care intră sub jetul de apă, o dată cu un umăr iar apoi cu celălalt. Treptat aceasta intră complet sub apa cascadei, după care îşi continuă declamarea, schimbând din când în când poziţia trupului sub jetul de apă. Ea recită *Sutra Inimii* şi mantra lui Fudō Bosatsu, adică *nomaka samanda bazara dan kan*. Poziţiile trupului au menirea de a dramatiza efectul înfăţişării, dar în acelaşi timp demonstrează şi totala ei scufundare sub presiunea apei. După aproximativ douăzeci de minute ea se retrage în coliba de lemn. Acum vine rândul adeptelor ei de a păşi sub apa cascadei. Acestea sunt conduse şi ţinute în frâu de către participanţii bărbaţi, dar chiar şi aşa, adeptele nu cutează de a intra complet sub puternicul jet de apă. În timp ce recită *Sutra Inimii*, ele doar se lasă atinse de apă.

Descrierea de mai sus ilustrează simpla juxtapunere a temelor provenite din diverse sfere, buddhistă şi şintoistă, fapt ce continuă să fie tipic pentru o mare parte din religia japoneză, în ciuda serioaselor încercări din secolul al XIX-lea de a le separa. Ce vedem aici este, de fapt, religia japoneză în devenire, un lucru mult mai important decât perspectiva istorică. Nu putem vorbi despre o veritabilă invenţie a unei noi religii. În ciuda tendinţei relativ simple de sincretism din partea buddhismului Shingon, faptele descrise aici sunt, totuşi, distorsionate de către călugării buddhişti ai templului situat mai jos de cascadă. Însă nici universul şintoist, în forma sa inteligibilă şi organizată,[12] nu este implicat în vreo manieră sau alta. Femeia ce îndeplineşte ritualul este un personaj religios independent. Restul persoanelor prezente la ritual sunt atrase de încrederea în aptitudinile ei speciale, şi din acest motiv ele urcă pe munte, dincolo de templul situat mai jos. Participanţii au parcurs un drum destul de lung, venind din diferite colțuri ale Câmpiei Kantō (ce înconjoară capitala Tokyo), femeia însăși deplasându-se din orașul Niiza, prefectura Saitama, situată la nord de metropolă. Avem de a face cu un pelerinaj la un loc special, urmat de un act de austeritate. În ceea ce privește subiectul aflat în discuție, un lucru este cât se poate de clar, că acesta are ca punct de convergență trupul, care la un nivel trebuie menținut în stare de sănătate, dar care la alt nivel trebuie să devină baza proprie sale transcendențe.

---

[12] Prin aceasta înţeleg şintoismul aşa cum este el organizat în Asociaţia Altarelor Şintoiste, ce cuprinde toate altarele care în prezent sunt, în mod indubitabil, entităţi organizatorice ce nu mai au legături importante cu buddhismul.

PELERINUL

O idee asemănătoare poate fi reliefată în privința pelerinajului buddhist japonez, care și el ocupă o poziție intermediară situată între sistemele organizate de temple buddhiste și masa generală a credincioșilor. Sintagma „sisteme de temple buddhiste" este folosită aici pentru evitarea utilizării termenilor: confesiune și sectă, deși acest lucru nu este chiar așa departe de adevăr cât se crede uneori. Formele clasice ale pelerinajului buddhist japonez sunt ambulante, în sensul că un număr foarte mare de temple sunt astfel legate între ele, fiecare trebuind a fi vizitat.[13] Sunt două tipuri principale, primul, pelerinajul Shikoku, prin care 88 de temple sunt legate de un edificiu special dedicat lui Kūkai (774 – 835), cunoscut din punct de vedere religios sub numele de Kōbō Daishi sau, din punct de vedere afectiv și religios, ca Daishi-sama, sufixul „-sama" fiind uzual pentru orice *kami*, buddha sau *bodhisattva* venerat. Cel de-al doilea tip de pelerinaj este dedicat lui Kannon-sama (= Avalokiteśvara); aici, totuși, ne preocupă tipul întâi. Însă în ambele tipuri de pelerinaj *Sutra Inimii*, menționată mai sus, este un text frecvent recitat.

Cele 88 de temple răspândite pe tot cuprinsul insulei Shikoku (ce de a patra insulă ca mărime a Japoniei) reprezintă în concepția japoneză un tip ideal de pelerinaj. Este un fapt binecunoscut că această călătorie este o sarcină relativ dificilă dar și costisitoare. În mod tradițional, traseul este împărțit în patru secțiuni ce corespund celor patru provincii tradiționale ale insulei Shikoku, dar în același timp și celor patru etape de dezvoltare spirituală. Astfel templele din provincia Awa sunt denumite *hosshin*. Aceasta înseamnă decizie, în sensul de a genera ideea cunoașterii raționale, așa cum face un *bodhisattva* la începutul drumului său spiritual. A doua provincie este Tosa, ale cărei temple sunt denumite *shugyō*, însemnând disciplină în sensul de practică religioasă. Cea de a treia provincie este Iyo, se identifică cu atingerea stării de cunoaștere rațională (*bodai*), iar ea de a patra provincie, Sanuki, se identifică cu nirvana (*nehan*). Se presupune în prezent că în mintea pelerinilor ce călătoresc pe acest traseu importanța acestei împărțiri în etape nu este foarte mare. Suferă din cauză că, datorită pregătirilor de călătorie, acest foarte lung pelerinaj este efectuat uneori pe secțiuni ce nu coincid cu cele patru etape. În ghiduri cele patru etape tind să apară ca element adițional destul de marginal vizavi de importanța obținerii de la diferitele temple a întregii serii de peceți prin care se dovedește terminarea pelerinajului. Totuși, în măsura în care ideea continuă să mai fie în circulație, ea nu face decât să ilustreze caracterul articulat al călătoriei. Chiar și pelerinul modern este, cu siguranță, conștient de acest lucru. Trupul trebuie purtat, totuși, pe traseul pelerinajului chiar dacă se apelează la transportul motorizat. În același timp pelerinul ori este conștient ori are timp pentru a *deveni* conștient de relativitatea alungirii spațiului în termenii percepțiilor buddhiste. De unde și aceste vechi versuri ce împodobesc tradiționala pălărie de paie a pelerinului (și care adeseori continuă să fie văzute):

---

[13] Prezentul autor expune în mod detaliat principalele caracteristici într-un catalog de texte și de produse intitulat *O-Meguri, Pilgerfahrt in Japan* (Pye 1987).

> Prin ignoranță cele trei lumi sunt o pușcărie
> Prin iluminare cele zece porunci devin deșarte
> Inițial nu există est sau vest
> Unde să fie atunci sudul și nordul?

Astfel pelerinul (el sau ea) poartă pe cap un veșnic semn de întrebare referitor la activitatea curentă a trupului său. Chiar și în timpul circuitului pe la templele definite geografic, pelerinul poartă acest obiect ce-i amintește că cele zece porunci sunt, în sens buddhist, deșarte, la fel ca și alte aspecte ale cunoașterii. Trupul mișcător al pelerinului este locul unde se produce latent iluminarea.

REFLECȚII FINALE

Ar trebui poate precizat că aceste exemple încearcă să caracterizeze pe scurt o stare de lucruri complexă plecând atât de la elemente binecunoscute ale cunoștințelor tradiționale, cât și de la observațiile efectuate pe teren. Nefiind câtuși de puțin simplă, o cercetare detaliată a *terminologiei* japoneze relevante ar putea genera o părere mai puțin coerentă și poate mai puțin vrednică de încredere.

De exemplu, sintagma buddhistă „dobândirea de către acest trup a stării de cunoaștere spirituală atinsă de către Buddha“, folosită mai sus, include și caracterul chinezesc pronunțat *shin* (în japoneză), cu sensul de trup; acesta apare și în expresia *shūshin* însemnând autoeducație sau autodisciplină, termen folosit pentru educația morală din Japonia modernă de dinainte de 1945. În mod categoric, acest lucru depășește ideea unui trup exclusiv fizic, cum s-ar putea, de altfel, presupune în cazul unei abordări tipic occidentale a relaţiei dintre trup şi minte. Într-adevăr, interpretarea japoneză dată lui *mi*, acestui caracter chinez, are sensul „de sine" ca factor social identificabil, ceva asemănător lui „propriu este acolo unde te afli", desemnând astfel un spaţiu al sensului social şi existenţial. În opoziţie cu acesta, *karada*, termenul folosit în mod obişnuit pentru trup atunci când se vorbeşte despre spălat, vătămare sau sănătate, posedă sensul mai puternic de întrupare. Interpretarea derivată din limba chineză pentru caracterul utilizat în zilele noastre la scrierea cuvântului *karada*,[14] şi anume *tai*, care în limba japoneză apare doar în cuvintele compuse, face ca sensul de înfăţişare să fie utilizat şi în contexte mai puţin fizice. Se vorbeşte astfel despre *shintai*, simbolul fizic al unui *kami* şintoist, trupul-*kami* (*shin* în acest caz fiind scris cu un alt caracter, de asemenea folosit şi pentru scrierea lui *kami*). Întrucâtva prin analogie, conceptul *kokutai* – important din punct de vedere ideologic şi în uz îndeosebi în anii treizeci şi patruzeci ai secolului XX – a purtat sensul de naţiune în totalitatea ei, furnizând un pandant fizic naţional la destinul şi funcţia fiecărui supus japonez din Imperiul acelor vremuri. Din cauza acestor intersectări, terminologia nu este mulţumitoare, iar consideraţiile de ordin etimologic, deşi populare în Japonia, pot foarte uşor conduce la o subliniere exagerată a unei anumite doctrine religioase mai degrabă decât o caracterizare generală vrednică de încredere.[15]

Şi pe teren tema a putut fi aprofundată în multe direcţii. Cu cât este mai mult cercetată cu atât va ieşi mai mult la iveală varietatea diverselor religii. De exemplu, în centrul religiei independente Tenrikyō, care nu este nici buddhistă şi nici şintoistă, se situează dansul, cunoscut sub denumirea *o-tsutome* (slujbă). Această disciplină graţioasă, cu un ritual al paşilor şi al mişcărilor de evantai, poate fi considerată un pandant, de asemenea trupesc, al slujbei colective la care trebuie să participe toţi credincioşii. Acestea sunt evoluţiile organizate ale unei mişcări care în secolul al XIX-lea a început sub forma unor activităţi cu caracter tămăduitor. Ni se pare un fapt cât se poate de potrivit că trupul continuă să joace un rol central, deşi unul de ritual, în cadrul acestei religii. Cât se poate de deosebit este dansul extatic al „religiei dansante" (Tenshō Kōtai Jingū Kyō), care prezintă vagi legături cu unele teme buddhiste, precum ideea non-eului sau, mai degrabă, *experienţa* non-eului, căci eul se pierde în mişcarea trupului. După spusele fondatoarei, acest concept extrem de material nu are cum să nu fie legat de experienţa ei de a capta revelaţii prin intermediul pântecelui ei. O altă formă de religie găsim în Konkōkyō, o religie cunoscută pentru călăuzirea universală oferită de către liderul acesteia. Disponibilitatea acestei călăuziri este simbolizată de faptul că liderul se află în mod vizibil în stare de meditaţie personală, în sala centrală a clădirii folosite, în fiecare zi cât este ziua de lungă. În acest fel, disponibilitatea constantă şi vrednică de încredere a călăuzirii spirituale se concentrează într-un singur trup.

---

[14] În trecut, sensurilor *shin* şi *mi* date caracterului li s-a alăturat şi cel de *karada*.

[15] O complicaţie suplimentară o generează sintagma *shikishin funi*, „mintea şi trupul nu sunt două lucruri separate", de asemenea menţionată mai devreme. Aici termenul pentru trup este *shiki*, fiind interpretarea dată caracterului chinez utilizat în traducerea termenului buddhist *rūpa* (formă) din limba sanscrită. Acesta este binecunoscut buddhiştilor japonezi (în *Sutra Inimii*) din cadrul ecuaţiei formă – vid. Componenta *shin* din termenul *shikishin* nu înseamnă aici trup, ci minte, adică minte în sensul dat de *citta* sau de *vijñāna*. De aceea sensul acestei sintagme este acela că „mintea" include sau cuprinde întruparea.

Oricât de diverse ar fi aceste exemple, ele toate dovedesc că înţelegerea arătată vizavi de trup, de forţa şi de slăbiciunea acestuia, de poziţia şi scopul acestuia, continuă să joace un rol important în conştiinţa religioasă japoneză. Dacă ne referim mai degrabă la comportamentul religios, decât la abordarea chestiunii prin intermediul unui şir de concepte, o viziune mai plastică şi mult mai coerentă tinde să se manifeste. Până aici s-a putut vedea că în cadrul întregului spectru de religii japoneze, avem de a face cu o foarte mare varietate de practici al căror punct de convergenţă îl constituie trupul. Totuşi, aceste practici împărtăşesc într-adevăr presupunerea că trupul fizic, individual nu trebuie deloc neglijat sau evitat, fiind mai degrabă însăşi scena pe care se manifestă sensul existenţial. Într-un mod cât se poate de viu, trupul este privit de regulă drept punctul de convergenţă al propriei sale transcendenţe, indiferent dacă acest lucru se petrece prin intermediul revelaţiei, al dezvoltării spirituale sau al unei transformări neaşteptate.

BIBLIOGRAFIE

Blacker, C. (1975), *The Catalpa Bow, A Study of Shamanistic Practices in Japan*, Londra.

Earhart, B. H.(1982), *Japanese Religion, Unity and Diversity*, ed. a 3-a, Belmont, CA.

Inagaki, H. (1975), *Kūkai's Principle of Attaining Buddhahood with the Present Body*, (Ryūkoku Translation Pamphlet Series 4), Kyōto.

Kiyota, M. (1978), *Shingon Buddhism*, San Francisco.

Pye, M. (1978), *Skilful Means. A Concept in Mahayana Buddhism*, Londra. (1983), „Suffering and Health in Mahayana Buddhism", apărut în ed. D. Goodacre, *World Religions and Medicine*, vol. 4, Oxford, p. 25-31. (1987), *O-meguri, Pilgerfahrt in Japan* (Schriften der Universitätsbibliothek Marburg 31), Marburg.

Raveri, M. (1992), *Il Corpo e il Paradiso. Esperienze ascetiche in Asia Orientale*, Veneţia.

Yusa, Y. (1987), *The Body. Toward an Eastern Mind-body Theory*. Albany, NY.

CAPITOLUL 15

„Lepăd veşmântul trupului“: erosul în literatura şi modul de viaţă sufist

ANNEMARIE SCHIMMEL

Pe vremea când eram o tânără cercetătoare mi-am atras mânia unuia dintre profesorii mei, întâmplător o doamnă, pentru faptul că tradusesem vestitul roman bektaşi *Nūr Bābā* al autorului Yakup Kadri (scris în 1922) în limba germană.[1] Aceasta a considerat că melanjul dintre credinţa înfocată şi dragostea lumească, pe de o parte, şi povestea unui şeic sufist ce seduce încet o doamnă din înalta societate a Istanbulului, pe de altă parte, sunt cu totul şi cu totul dezgustătoare şi lipsite de religiozitate, deşi limbajul cărţii este cast, frumos şi inofensiv. Opinia ei nu face decât să reflecte întrucâtva criticile numeroşilor adversari ai ordinului bektaşi din Turcia, care i-au atacat pe membrii acestuia din urmă, datorită presupuselor practici ilegale şi imorale, mai exact pentru că aceştia permiteau femeilor să participe la mesele şi ritualurile comune. Pe de altă parte, aceştia au fost mult prea uşor acuzaţi de promiscuitate, fără a mai menţiona consumul de vin, alături de alte păcate condamnate de către *sharī'a*.[2]

Critica adusă ordinelor sufiste, sau doar drept-credincioşilor sufişti, de către cei din afară, ba chiar şi de către membrii unor frăţii mai moderate, merge până în evul mediu. Piosul Ibn Khafif din Shirāz, unul dintre asceţii cei mai rigizi ai secolului X, a fost acuzat de practici necuviincioase[3] de către Ibn al-Jauzī (el însuşi membru al Qādiriyya[4]) şi tot aşa i s-a întâmplat şi lui Kāzarūnī (dec. 1035), succesorul spiritual al lui Ibn Khafif, care a căutat să-l depăşească în atitudinea sa interzisă de către lege; s-a zvonit, totuşi, că în a sa *khānqāh* „a se întovărăşi cu cei fără de barbă" reprezenta un fapt cât se poate de obişnuit.[5] Taina care învăluie multe din practicile sufiste ar putea foarte uşor să conducă la atare acuzaţii şi până şi în literatura turcă modernă şi în cea arabă vom găsi afirmaţii de tipul celor făcute de către Ibn 'Aqīl: „Când un şeic e singur în prezenţa unei femei străine, se spune că e fiica acestuia care tocmai a îmbrăcat o rochie petecită!"[6]

---

[1] Trad. germ., *Flamme und Falter*; vezi Kadri 1948.

[2] Vezi Birge 1965; suplimentar Trimingham 1971.

[3] Ibn al-Jauzī 1921 - 2, p. 396. Despre Ibn Khafīf: vezi Dailamī, 1955.

[4] Vezi Makdisi 1974.

În vremurile de mai târziu nu a mai constituit un lucru neobişnuit ca membrii de familie de sex femeiesc ai adepţilor credincioşi să fie temporar oferiţi şeicului sau lui Pir.[7] În plus, unele practici ocazionate de festivităţile anuale la altarele unor preacuvioşi* au condus în mod îndreptăţit la critici venite din partea cercurilor mai convenţionale. Relevată în acest expozeu este *'urs*, de la Tanta, locul de veci al lui Aḥmad al-Badawī. *'Urs*, în traducere literală „nuntă", este termenul folosit pentru sărbătoarea ocazionată de moartea unui preacuvios, şi este numită aşa deoarece sufletul acestuia ajunge la suprema unire cu divina sa iubită. Aḥmad al-Badawī (dec. 1278) a fost fondatorul unui ordin rural cu adânci reminiscenţe ale unor obiceiuri egiptene pre-islamice, inclusiv celebrarea propriei *'urs* după calendarul solar, care se prea poate să-şi aibă rădăcinile în străvechile ritualuri ale fertilităţii.[8] Se face aluzie la acest aspect în adeseori citata relatare cu privire la piosul autor ash-Sha'rānī (dec. 1565), cel mai vestit adept al lui Ahmad din veacurile care au urmat, despre care se povesteşte că o voce tainică l-a îndemnat la consumarea căsătoriei în locul de veci al preacuviosului. Libera întâlnire a persoanelor de ambele sexe din timpul *maulid*-ului de la Tanta a fost adeseori criticată, atât de mult încât unii sultani mameluci le-au interzis chiar mamelucilor să ia parte la târgul de la Tanta.[9] Adepţii preacuviosului le-au putut aminti criticilor lor că, în timpul *ṭawāf*-ului din jurul Kaabei de la Mecca, bărbaţii şi femeile petrec împreună. În plus, în opinia lor, cine vizitează locul şi totuşi păcătuieşte, obţine iertarea lui Dumnezeu.[10] Puternicele tensiuni şi atmosfera de la Tanta au fost prezentate recent în romanul psihologic arab al lui 'Abdul Ḥakīm Qāsim intitulat *Ayyām al-insān as-sab'a*, ce merită a fi analizat în detaliu.[11]

---

[5] Ed. Meier 1976, p. 350. Un exemplu tipic îl constituie romanul turcesc al lui R. H. Karay, *Kadinlar Tekkesi*, iniţial publicat cca. 1952 (vezi Karay 1964²).

[6] Meier, 1976, p. 350. un exemplu tipic îl constituie romanul autorului turc R. H. Karay, *Kadinlar Tekkesi*, iniţial apărut aproximativ în 1952 (vezi Karay 1964²).

[7] Vezi Lambrick 1960, o carte care abordează mişcarea mistico-socială Ḥur din Sind, în anii 30 şi 40 ai secolului XX.

* În textul original se foloseşte termenul de „saint"(sfânt), dar întrucât acest termen este specific creştinismului, am optat pentru folosirea termenului „preacuvios", mai apropiat de spiritul textului (n.t.).

[8] Trimingham 1971, sub termenul „Badawiyya"; şi articolul „Aḥmad al-Badawī" în Gibb *et al* (ed.), 1960, *Encyclopaedia of Islam, NewEdition*, I, p. 280; Kriss şi Kriss-Heinrich 1960, p. 69f.; Littmann 1951.

[9] Vezi Schimmel în ed. Gräf 1968, p. 277.

Poate că mai cunoscut decât *maulid*-ul lui Aḥmad al-Badawī a fost târgul de la Sehwan din Valea Indusului, un vechi sanctuar al zeului Şiva (Siwistan), care în secolul al XIII-lea a devenit lăcaşul unui deosebit de fascinant preacuvios sufist. Deşi acest La'l Shahbāz Qalandar este prezentat drept un ascet rigid, adepţii acestuia aparţin qalandarilor care pretind că nu se supun legilor, iar asceza lui demonstrează latura *jalāl* a religiei, tot aşa cum o fac şi ciudatele actele de închinăciune de la mormântul său.[12] Existenţa în sanctuar a unui vestigiu aparţinând cultului lui Şiva, un *lingam* din piatră, explică multe din faptele petrecute aici şi care au fost descrise de către unii călători.[13] Recent aceste ceremonii au fost purificate, la fel ca şi festivităţile organizate la mormântul unui alt preacuvios din interiorul oraşului Islamabad, un fost loc favorit de întâlnire a prostituatelor. În atare evenimente, al căror număr ar putea fi cu siguranţă îmbogăţit cu alte numeroase exemple, duşmanii acestei mişcări şi reformiştii puritani ar putea găsi explicaţia desfrâului manifestat, în general, de către sufişti.

Un studiu al sufismului timpuriu relevă, totuşi, imaginea unei mişcări predominant ascetice, ce exercita un control riguros asupra trupului şi a spiritului. Evitarea totală a tot ce era ilegal, ba chiar îndoielnic, era o condiţie a liniei de conduită, cu alte cuvinte, disciplina era extrem de strictă. Şi totuşi, în lucrările unora dintre cei mai mari maeştri, pe care de altfel nu îi putem acuza de comportament imoral, dăm peste cuvinte şi istorisiri şocante prin obscenitatea lor. Fritz Meier notează[14] că până şi cel mai rigid dintre asceţi simţea uneori necesitatea relaxării cu câteva glume deochiate; avem aici de a face cu binecunoscuta polaritate dintre desfrânare (lb. germ. Zügellosigkeit) şi lepădare de sine, aşa cum a definit-o G. van der Leeuw: „enorma forţă spirituală, înăbuşită în timpul pregătirii şi practicării ascezei, este eliberată pentru câteva clipe şi irosită pentru ca presiunea să nu devină prea mare."[15] Aceasta explică întrucâtva motivul inserării unor povestiri obscene în cărţile înţelepciunii, precum cea a lui Sanā'ī intitulată *Ḥadīqat al-ḥaqīqa*. Când Rūmī, preluând o afirmaţie de la Sanā'ī, afirmă că:

---

[10] Meier 1976, p. 482f.

[11] Vezi Naguib 1972.

[12] În legătură cu acesta vezi Subhan 1960, p. 258f.; Sadarangani 1956, p. 6ff.; Gramlich, p. 71, 78.

[13] Pentru o prezentare în termeni satirici, dar în mare parte corecţi, a Schwan-ului şi a altor locuri din Valea Indusului, vezi Mayne 1956 şi suplimentar Burton 1973.

[14] Meier 1976, p. 205.

[15] Van der Leeuw 1956, p. 257.

> Glumele mele obscene nu sunt glume obscene, ci învăţătură,[16]

atunci face aluzie, probabil, la acest proces de înăbuşire şi de eliberare. Versul apare în Cartea a V-a din *Mathnawī*, vestită pentru numeroasele povestiri mai mult sau mai puţin obscene, care începând cu sfârşitul Cărţii a IV-a ocupă un număr mare de pagini din volum, ultima fiind inserată la sfârşitul Cărţii a VI-a. Totuşi, în toate dintre acestea, poetul se lansează brusc în slăvirea dragostei adevărate şi divine.

Pentru iubitorul şi traducătorul de poezie sufistă medievală aspectul literar este întotdeauna uşor stânjenitor. Trebuie însă să recunoaştem că, în cazul multor sufişti de rang inferior, nemulţumirea constantă a criticilor s-a dovedit a fi justificată, deoarece *quibla* lor consta din *shikam, sham'* şi *shāhid*: pântece, lumânări (de sărbători) şi un băiat frumos.

Aceasta, bineînţeles, contrazice atitudinea tradiţională a maeştrilor sufismului moderat, aşa cum apare prezentată de către Sulamī, cel mai bun interpret al comportamentului moral normal. În opinia lui, unul din cele mai importante aspecte ale sufismului este de a conserva *ḥayā'* (cumpătare în cele trupeşti; de asemenea: simţ al pudorii sau al ruşinii) fiecărui individ, indiferent de starea în care s-ar afla acesta, căci „ḥayā' face parte din credinţă".[17] Totuşi, Rūmī cuprins de patimă, răstălmăceşte *ḥadīth*-ul: „Ruşinea vă împiedică să cunoaşteţi adevărata credinţă".[18] Pentru el ruşinea a devenit un veritabil cuvânt de ordine pentru îndărătnicia omului de a sacrifica renumele şi avantajele lumeşti în drumul spre Dumnezeu, în dansul ameţitor către cel Iubit.

Să ne întoarcem însă la fundamentele comportamentului sufismului clasic. Conducătorii sufişti tradiţionali recunoşteau existenţa a şapte porţi către iad: mândria, lăcomia, patima, mânia, invidia, zgârcenia şi ura,[19] iar povestea din Coran (Sura 2:96f) a celor doi îngeri căzuţi; Hārūt şi Mārūt, ar putea foarte bine ilustra pericolul la care omul se supune când cedează plăcerilor simţurilor. (Vechea imagine a curvei din Babilon poate fi cu uşurinţă recunoscută în puţul babilonian în care cei doi îngeri au fost încarceraţi.) Nu a existat nici un fel de milă pentru cei care nu au urmat calea ascezei, în sufismul timpuriu acest lucru însemnând în general restricţii de ordin sexual. Hujwīrī face cea mai sinceră afirmaţie în acest sens: „Sufismul este fondat pe celibat...Nu există flacără a pasiunii care să nu poată fi stinsă prin osteneală plină de ardoare, căci oricare ar fi năravul ce izvorăşte din persoana omului, acesta posedă instrumentul prin care îl poate îndepărta."[20] Shiblī (dec. 945) tălmăceşte versetul 24:30 din Sura: „Oh, Mohamed, spune credincioşilor să-şi păzească ochii trupului de tot ceea ce legea interzice şi să-şi îndrepte ochii spiritului spre Dumnezeu doar", pe care apoi Hujwīrī îl dezvoltă: „În realitate, până ce Dumnezeu nu elimină poftele din sufletul omului, ochiul trupesc nu este la adăpost de pericolele ascunse.[21] Se speră, însă, că în cele din urmă adevărata dragoste, adică cea spirituală, se va răsfrânge asupra diferitelor părţi ale trupului şi va scăpa toate simţurile de senzualismul lor.[22] Omul ar trebui să calce în picioare patima, *hawā*, pentru a putea pluti în aer, *hawā*, aşa cum primii sufişti obişnuiau să spună folosind un calambur. Această patimă, însă, aveau s-o descopere pretutindeni: patima ochiului este vederea; a urechii este auzul; a nasului este mirosul; a limbii este vorbirea, iar a minţii este gândul. Nu se poate deloc vorbi despre o sărăcie a descrierilor dramatice ale acestei patimi când este vorba de imaginea unor animale rapace, precum lupul sau câinele neascultător.[23]

---

[16] Rūmī 1925 – 40, V, p. 2496, însoţit de Comentariu, VIII, p. 275, unde cititorul este îndrumat către Sanā'ī, *Ḥadīqat al-ḥaqīqa* IX, folio, 229a. În ediţia tipărită din *Ḥadīqa* (ed. M. Razawī; vezi Sanā'ī 1329/1950) acest vers lipseşte, deşi cap. 9 conţine suficiente „glume deochiate". *Mathnawī* (numită astfel în viitor) este cunoscută pentru următoarele povestiri pe care Nicholson a preferat să le redea în latină decât în engleză: Femeia stricată şi copacul (IV, p. 2544ff.); Fecioara şi măgarul (V, p. 1338ff.); Catamitul şi sodomitul (V, p. 2497ff.); Jūhā în straie femeieşti la moschee (V, p. 3325ff.); Sclava şi califul neputincios (V, p. 3942ff.); Aventura dintr-o *'azabkhāna* (VI, p. 3843ff.).

[17] Kister 1954, p. 31.

[18] *Mathnawī*, II, p. 1368 şi Comentariul, VII, p. 289.

[19] R. A. Nicholson în *Mathnawī*, Comentariu, VII, p. 68.

În opinia lui Sayyid 'Alī Hamadhānī (dec. 1385), Satana sau, mai degrabă, una din manifestările satanice se află în *dhakar*,[24] iar Hujwīrī ne spune povestea unui sufist din Merw, care în baie „a vrut să amputeze membrul care e izvorul tuturor patimilor şi care te chinuieşte cu atâtea nenorociri...Dar Dumnezeu i-a vorbit aşa: Dacă faci asta, mă jur, că vei simţi dorinţă şi pasiune însutită în fiecare fir de păr din acea parte a trupului!"[25]

---

[20] Hujwīrī, trad. de Nicholson 1959, p. 364 (în viitor Hujwīrī/Nicholson 1959).

[21] Ibid., p. 156.

[22] Ibid., p. 364.

[23] Kāzarunī a comparat-o cu un lup, aşa cum a făcut-o şi Maulānā Rūmī, vezi Rūmī 1336/1957 – 67, *Dīwān*, nr. 2862 (în continuare numit *Dīwān*). În *Mathnawī*, V, p. 43ff., găsim comparaţia cu un cocoş. Pentru comparaţii suplimentare vezi Schimmel 1978, Partea II-a, cap. 4, intitulat „Imagini inspirate de animale."

[24] Teufel, 1962, p. 85.

[25] Hujwīrī/Nicholson 1959. p. 209.

Instinctele inferioare, „trupul“, au fost supuse unei educații stricte, un rol dominant l-a jucat foamea.[26] Acesta e motivul pentru care, pe timpul lui *via purgativa* întâlnim perioade îndelungate de post, în vreme ce la niveluri mai înalte postul a fost adeseori văzut ca milostivire, stare comparabilă cu cea a îngerilor care se hrănesc cu Lumina Divină.

Nu trebuie să credem, însă, că pentru primii sufiști lepădarea de sine a fost un țel în sine; mai degrabă a fost scara care avea să-i conducă spre un țel mai înalt, și ca atare, lepădarea de sine poate fi considerată un sacrificiu pentru a câștiga ceva infinit mai prețios, și anume dragostea lui Dumnezeu; pentru că, din punct de vedere tipologic, asceza nu este altceva decât o formă de sacrificiu, mai puțin vinovată de vărsare de sânge. Jocul de cuvinte sindhi, după care sufletul iubitor al femeii, devenind un *qurbānī* (un sacrificiu), va deveni un *qarībānī* (unul apropiat), indică această idee.[27] Sufiștii au simțit că relațiile sexuale tulbură capitularea sufletului (lb. germ. Störungsmotiv).[28] Și întrucât țelul lor consta în a fi doar alături de Dumnezeu, fără restul lumii și atracțiile acesteia, putem foarte bine înțelege astfel aversiunea lor pentru toate lucrurile lumești; lumea îi scârbea (lb. germ. Weltekel) și din acest motiv femeile trebuiau urâte, deoarece prin intermediul femeii această lume dăinuie și se reînnoiește. Acest sentiment de ură vizavi de lume este un element central al buddhismului și se poate accepta influența exercitată de această atitudine asupra asceților khorasanieni, conduși de către Ibn Adham din Balkh, vechea capitală a Bactriei buddhiste. Este posibil ca primii asceți musulmani din Siria și din Irak să fi fost influențați de idei similare, provenite de la asceții creștini din bazinul mediteranean.[29] În definitiv, atunci când se păzeau de poftele lumești, ce-i unea în visele lor erau huriile (n.t. frumusețile paradisului mahomedan); și s-a constatat că asemenea vise sporesc cucernicia lor.[30] Rūmī indică această combinație atunci când asemuiește perfecțiunea spirituală, de care se bucură cei aleși, cu fecioarele din paradis.[31]

---

[26] Să nu uităm faptul că relațiile sexuale sunt interzise în timpul zilei, pe timpul Ramadanului.

[27] Shāh 1958, Sur Kōhyāri, IV, p. 9.

[28] Schubart 1941, p. 177. Cartea reprezintă o excelentă introducere în diversele aspecte ale erosului și ale religiei, deși nu este decât o caricatură a islamismului.

[29] Referitor la aceste relații vezi Andrae 1947.

[30] Meier 1976, p. 205f.

[31] *Mathnawī*, V, p. 3292 și Comentariu, VIII, p. 290, în care „experiențele spirituale“, *dhauq-i jān*, sunt descrise ca *qāṣirāt aṭ-ṭarfi*, „cu priviri caste“, așa cum huriile sunt descrise de către Coran (Sura 37:47; 38:52; 55:56).

Teama de forțele demonice ale sexualității și primejdiile pe care aceasta le poate genera sunt foarte bine cunoscute în cadrul sufismului. Însuși faptul că actul sexual necesită îmbăierea rituală a întregului corp arată pericolul acestui act, în care forțele demonice ar putea interveni cu ușurință, cum se credea că se întâmplă în vechile religii în momentul nașterii, al căsătoriei și al morții.[32] Din teama față de forța necontrolabilă, primejdioasă și totuși fascinantă ale sexualității, se dezvoltă logic tendința de a vedea în persoana femeii toate aspectele temute (și de aici încolo detestate) ale vieții: conceptul *nafs*, eul propriu inferior, din fericire de gen feminin în limba arabă, a oferit primilor asceți nenumărate posibilități de a-și exprima ura față de principiul lascivității și, ca o consecință firească, față de prelungirea acestei vieți ce pare a fi doar o cortină în fața frumuseții pure și eterne a lui Dumnezeu. Identificarea de către asceți a lumii cu o femeie bătrână și urâtă, o prostituată depravată ce-l seduce pe bărbat pentru a-l părăsi apoi în suferință, aparține aceluiași curent de opinie ce și-a găsit expresia atât în buddhism cât și în tradiția creștină monahală medievală.[33] „Însușirile animalice predomină în femeie", afirmă până și Rūmī,[34] care în povestea despre nevasta slută a lui Kharaqāni și despre apariția preacuviosului călare pe leu, a descris supremația bărbatului asupra lumii după ce a reușit să supună *nafs* – ul femeiesc.[35] Rūmī continuă să spună nenumărate povești și să facă aluzie la *nafs* – ul femeiesc și la spiritul bărbătesc, spirit ce dă glas profundei supărări a bărbatului atunci când exclamă:

> **Căderea mea se datorează femeii!**[36]

Femeile sunt spurcate, stupide și periculoase. Suntem oarecum surprinși, să vedem că poeții sufiști din Persia fac aluzie în cuvinte simple la murdăria femeilor, comparând cele mai mari obstacole apărute în calea călătorului spiritual cu menstruația acestora. Indiferent dacă aceste obstacole generează sau răspândesc lascivitate sau, mult mai frecvent, miracole, în tradiția răsăriteană se spune că: „Miracolele sunt menstruația bărbaţilor"[37], deoarece miracolele blochează calea spre adevărata însoţire cu Dumnezeu tot aşa cum impuritatea unei femei constituie o piedică în calea adevăratei armonii conjugale.

---

[32] În cartea sa *Rites de passage* (van Gennep 1909) A. van Gennep abordează pentru prima oară importanța acestora.

[33] *Mathnawī*, VI, p. 1222; vezi și exemplele din Schimmel 1975, apendicele II.

[34] *Mathnawī*, V, p. 2465.

[35] Ibid., VI, p. 2044 – 2129.

[36] Ibid., VI, p. 2799. La această problemă nu există soluție comparabilă cu cea exprimată de către Bernard de Clairvaux: *Sic vir non cadit nisi per feminam, etiam non erigitur nisi per feminam* (citat de către van der Leeuw 1956, p. 259).

Această teamă faţă de latura demonică şi murdară a contactului fizic se reflectă, întrucâtva, în ideea că baia, în care individul trebuie să se spele după atare acte, este sălaşul diavolilor şi demonilor:

> După atingerea trupului de către trup, bărbatul trebuie să se îmbăieze –
> Care ar mai fi însă rostul băii atunci când sufletul vine în contact cu-n altul?[38]

Când o baie apare în visul cuiva, acest lucru indică scârba celui care visează.[39] Nu este o pură întâmplare că eroul din povestirea lui Rūmī despre căinţa lui Nāşūh este un angajat al băii publice şi care, deghizat în femeie, gustă plăcerea de a face masaj femeilor frumoase, până când, aflat în pericol de moarte, el regretă profund gestul său.[40]

Nu ar trebui să uităm nici importanţa acordată ritualului îmbăierii atunci când *nafs* – ul era încălcat: una din practicile favorite ale sufiştilor a fost aceea de a efectua *ghusl* înaintea fiecărei rugăciuni, iar Hamadhānī, o dată după o poluţie, s-a îmbăiat în apa rece ca gheaţa a unui râu din Asia

---

[37] Vezi *Mathnawī*, VI, p. 2935; în privinţa miracolelor ca „menstruaţie a bărbaţilor" vezi Schimmel 1975, p. 212f. Într-un gazel, Khāqānī (dec. 1199) spune:

Dintre semnele femeieşti, cu apa bărbăţiei
Spălat-am sorocul de boială şi de miros.
(Khāqānī 1338/1959, p. 633).

[38] Rūmī, *Dīwān*, nr. 2207. Iată alte câteva versuri fermecătoare, legate de imaginea iubirii şi a îmbăierii:

Chiar mai ciudat e, că ochiul ce nu s-a închis din alean pentru tine,
În fiecare dimineaţă s-a dus la baie după însoţirea cu tine!
(*Dīwān*, nr. 2234).

Chipul amicului meu s-a oglindit în baia fierbinte a lacrimilor mele,
Pupila ochiului meu stând de strajă,.
(*Dīwān*, nr. 3073).

Foarte interesant este catrenul nr. 285:

Astă baie fierbinte e sălaş al relelor duhuri
Şi loc de odihnă al Satanei:
Dar înăuntru se află o zână, mândră-n obraji, ascunsă.
Preacurvia-i cursa în calea credinţei!

Cu alte cuvinte, aşa cum frumoasa iubită se duce la baie, în sine un loc periculos şi profan, la fel şi infidelitatea nedisimulată poate ascunde adevărata frumuseţe spirituală. Vezi Grotzfeld 1970.

[39] 'Abd ul- Ghanī an-Nābulusī, *Ta'ṭir al-anām fi ta'bīr al-manām*, citat de către von Grunebaum 1966, p. 9.

[40] *Mathnawī*, V, p. 2228ff.

Centrală timp de patruzeci de zile consecutive, pentru a da o lecţie instinctelor inferioare.[41]

Dar femeia nu este doar imundă şi aflată în strânsă legătură cu forţele care pot împiedica ascensiunea călătorului spre sfere mai înalte. Ea nu este prea deşteaptă: a se sfătui cu femeile şi apoi a acţiona contrar sfatului dat de către acestea este un *ḥadīth* adeseori citat de către sufişti.[42] Doar femeile care ajunseseră la un nivel avansat de spiritualitate, precum (necăsătorita) Rābī'a şi (necăsătorita) Fāţima din Nishpur, au fost considerate drept egalul bărbatului şi s-a putut discuta liber cu ele, căci dacă „o femeie păşeşte pe Calea lui Dumnezeu, ea nu poate fi considerată o femeie".[43]

Unii sufişti s-au dovedit a fi imuni faţă de persoanele de sex opus şi ar fi fost de acord cu afirmaţia făcută de Kāzarūnī, cum că el s-ar fi căsătorit, dacă pentru el ar fi existat vreo deosebire între o femeie şi un pilastru.[44] Acesta le-a interzis discipolilor săi să stea alături de femei şi de bărbaţii tineri fără barbă, dar, pe de altă parte, i-a sfătuit să se însoare dacă nu puteau să-şi stăvilească poftele trupeşti.[45] Dar după cum se poate vedea, majoritatea sufiştilor din primele veacuri i-au urmat sfatul. În definitiv, pe lângă preferinţa lor pentru restricţiile specifice ascezei, în faţa lor s-a situat ca model *sunna* Profetului de a se căsători. Dar, chiar dacă s-au căsătorit sau au permis căsătoria, ei tot au considerat-o periculoasă şi, bineînţeles, neavantajoasă pentru bărbat. Ibrāhīm ibn Adham a născocit următoarea expresie: „Când un bărbat se însoară, atunci el se îmbarcă pe o corabie, iar când i se naşte un copil, se consideră că a naufragiat."[46] Observaţia lui Fuḍail ibn 'Iyād, după care viaţa de familie reprezintă cel mai mare obstacol în calea vieţii religioase,[47] este explicată de Dārānī în următoarea afirmaţie: „Bărbatul însurat nu va putea niciodată cunoaşte dulceaţa închinării şi liniştea lepădării de sine, cum o cunoaşte cel holtei"[48], sau cum o va spune Sa'dī 400 de ani mai târziu:

---

[41] Vezi Schimmel 1975, p. 149; Teufel 1962, p. 69. Rūmī spune într-unul din gazelurile sale (*Dīwān*, nr. 158) despre o „fantezie încântătoare, plăcut hărţuitoare, precum o poluţie nocturnă".

[42] *Ḥadīth* – ul este citat în *Aḥādīth-i Mathnawī*, ed. Furūzānfar 1334/1956, nr. 74. Cf. remarcii lui Sulamī: „Acestea care nu sunt prea deştepte sunt totuşi foarte iscusite în a fura inteligenţa bărbatului!" alături de citarea cuvintelor lui Ali: „Mintea unei femei constă în frumuseţea ei, iar frumuseţea unui bărbat constă în mintea sa" (Kister 1954, p. 51).

[43] Pentru Rābī'a vezi Smith 1928. Pentru Fāţima din Nishpur vezi Hujwīrī/Nicholson 1959, p. 120: deşi ea a trăit în izolare împreună cu soţul ei, dar la vederea lui Bāyezīd ea şi-a dat jos vălul explicându-i soţului Ibn Khiḍrūya: „Tu eşti soţul meu natural, dar el este cel spiritual. Prin tine îmi împlinesc poftele, dar prin el ajung la Dumnezeu. Dovada este că el nu are nevoie de compania mea, pe când tu însă ai." Vezi şi 'Aṭṭar 1959, I, p. 285; Jāmī 1336/1957, p. 620. Acelaşi autor ne povesteşte despre femei care au luat parte la adunările şeicilor sufişti; fiica lui Abū Bakr al-Kattāni a murit în timpul unei predici a lui Sumnūn al-Muḥibb (ibid., p. 623).

[44] Ed. Meier 1948, p. 36.

[45] Ibid., paragraful 158, rândul 22; paragraful 358, rândul 18; cf. Kister 1954, p. 61.

> Dar, când mă rog, nu pot să uit:
> Mâine, copiii mei ce vor mânca?[49]

De aceea, mică e surpriza că necazurile vieţii de familie au fost considerate „o pedeapsă pentru nimicirea poftelor trupeşti legal permise".[50]

Dacă un sufist este căsătorit, atunci ar face mai bine ca să urmeze aşa-zisul sfat al lui Alī: „Nevasta şi copii nu trebuie să constituie principala grijă." Oare nu însuşi Avraam a părăsit-o pe Hagar în singurătatea ei şi Moise pe fiica lui Shu'aib?[51] Căci, „dacă sunt prietenii lui Dumnezeu, Dumnezeu se va îngriji de ei, altfel, de ce ar face-o?" Această atitudine a fost foarte răspândită printre primii creştini din India, iar felul în care K. A. Nizami descrie comportamentul acestor drept-credincioşi vizavi de nevestele şi de copii lor, dovedeşte o înfricoşătoare înăsprire a inimii faţă de orice fel de grijă care nu este de ordin spiritual,[52] asemănător cazului lui Fuḍail, care în treizeci de ani a fost văzut o singură dată zâmbind, la moartea fiului său.[53]

După cum reiese din primele izvoare, unii sufişti au practicat asceza în ciuda faptului că erau căsătoriţi. Deşi legendară, una dintre cele mai vestite povestiri în acest sens este cea a lui Ibn Khafif care s-a însurat cu patru sute de femei *tabarrukan*, de dragul binecuvântării, după care le-a expediat fără a se fi atins de ele. Dintre cele patruzeci care au rămas cu el, nici una nu l-a văzut să cedeze poftelor trupeşti.[54] Cu siguranţă că această versiune, povestită de către Hujwīrī, nu este exactă, deoarece ştim că el a avut cel puţin un fiu şi că era la curent cu diversele plăceri ale trupului şi ale sufletului. Plăcerile trupului sunt trei, spune el, mâncatul, dormitul şi relaţiile sexuale; cele ale sufletului sunt tot trei: o voce frumoasă, parfumul şi *naẓar*, „privitul persoanelor frumoase."[55]

---

[46] Sarrāj 1914, p. 199.

[47] 'Aṭṭar 1959, I, p. 31. Cu ocazia morţii lui Miān Mīr (dec. 1635 la Lahore) un poet a compus o cronogramă în care a declarat că „toată viaţa acesta nu s-a simţit încătuşat de ideea unei soţii sau de durerea copiilor" (în: Qāni' 1956, p. 502).

[48] Ghazzalī 1289/1872, II, p. 222.

[49] Sa'di, *Gulistān*, Bāb-i duwwum (Sa'di 1342/1963, I, p. 73).

[50] Jāmī 1336/1957, p. 185. Cf. şi Rūmī, *Dīwān*, nr. 195, unde le atrage atenţie oamenilor că o viaţă sexuală prea intensă duce la pierderea puterilor: „căci convieţuirea cu ceva nesimţitor face ca trupul să fie lipsit de vlagă". Într-un alt gazel (*Dīwān*, nr. 784) el descrie oamenii care se întorc la îndeletnicirile lor obişnuite după sărbătoarea 'Īd: adevăraţii îndrăgostiţi nu se preocupă decât de bazarul Prietenului, dar „cei inferiori se duc la petreceri, iubitori fiind ai părţilor intime şi ai pântecelui." Cu alte cuvinte, ei urmăresc satisfacerea propriilor plăceri trupeşti.

[51] Hujwīrī/Nicholson 1959, p. 74.

[52] Nizami 1955.

[53] Ghazzālī 1289/1872, IV, p. 282.

Căsătoria ar putea fi, de asemenea, înţeleasă ca un fel de educaţie: mariajul cu o femeie vorbăreaţă şi cu purtări necuviincioase era considerat un substitut al flăcărilor iadului, fiind acceptat doar de un număr mic de sufişti, printre care s-au aflat şi Aḥmad ar-Rifā'ī (dec. 1178) şi Maẓhar Jānjānān (dec. 1781 la Delhi).[56] Sau, bazat pe dictonul coranic, „Acestea sunt straiele tale" (Sura 21:68), sufiştii le-ar putea considera un articol de îmbrăcăminte cu care să îţi ştergi defectele, la fel cum a făcut Maulānā Rūmī în *Fīhi mā fīhi*:

> A îndura şi apoi a tolera tirania femeilor este ca şi cum ţi-ai şterge propria murdărie de ele. Caracterul tău devine bun prin intermediul abstinenţei, al lor devine rău datorită autoritarismului şi agresivităţii. Când ţi-ai dat seama de aceasta, trebuie să te purifici. Să ştii că sunt ca nişte straie; în ele te purifici de propria murdărie devenind astfel curat.

Dar Rūmī ştia, de asemenea, că renunţarea perseverentă la poftele trupeşti va aduce rezultate bune, la fel ca şi atunci când cineva, care are două neveste, o izgoneşte pe una din ele bucurându-se şi mai mult de cealaltă.[58]

În general, mulţi dintre sufişti par să fi dus într-o oarecare măsură o viaţă de familie normală: povestea emoţionată a lui Ruwaim şi a fiicei sale,[59] observaţiile cu privire la Ibn 'Aṭā şi cei zece minunaţi fii ai săi[60], sau unele fraze din Najmuddīn Kubrā[61] indică o viaţă de familie normală.

---

[54] Hujwīrī/Nicholson 1959, p. 247; 'Aṭṭār 1959, II. P. 128 - 9; dar cf Dailamī, 1955, Partea a II, paragraful 15 şi introducerea.

[55] Ibid., Partea a XII, paragraful 1.

[56] Vezi *Encyclopaedia of Islam, New Edition* (ed. Gibb *et al.* 1960), s.v. „Aḥmad ar-Rifā'ī"; în ceea ce priveşte problemele de familie ale lui Maẓhar Jānjānān, un important mistic din Delhi (1699 - 1781), vezi lucrarea sa *Maktībāt* (Maẓhar 1966).

[57] *Fīhi mā fīhi*, Arberry 1961, p. 98.

[58] *Dīwān*, nr. 1340.

[59] Dailamī 1955, Partea a VI-a, paragraful 1.

[60] 'Aṭṭar 1959, II, p. 68.

[61] Ed Meier 1957, p. 51.

dacă nu chiar fericită. Apoi se povesteşte despre Junaid, că ar fi afirmat că relaţiile sexuale îi erau la fel de necesare precum hrana.[62]

Aceasta s-ar situa foarte aproape de punctul de vedere al unor sufişti de mai târziu, printre care s-ar situa şi gruparea Naqsbandyia, care propaga biruirea poftelor trupeşti prin *dhikr*, dar în cazul nereuşitei aceştia ar fi trebuit să îşi împlinească dorinţa, cât mai repede posibil, pentru a se întoarce la munca lor fără o prea mare întârziere.[63] Acest amor, oarecum funcţional şi lipsit de dragoste, este contracarat de spusele şi descrierile furnizate de către alţi sufişti care, cu siguranţă, gustaseră din plăcerile trupului şi ale amorului. Dintre acestea deosebit de realiste sunt spusele lui Bahā'uddīn Walad, tatăl lui Rūmī. După opinia lui, admirarea frumuseţii feminine şi savurarea amorului erau mijloace legitime de a depăşi limitele frumuseţii lumeşti şi de a ajunge la imaginea lui Dumnezeu şi la forţa Sa creatoare, un punct de vedere contrar celui susţinut de către al-Muḥāsibī (dec. 857), un maximalist etic, care îi acuza pe cei cucernici atunci când aceştia admirau femeile frumoase pentru a-şi aminti de ceasurile petrecute în rai.[64] Totuşi, Bahā'uddīn Walad vede pretutindeni forţa *shahwat* – ului, recunoscând în aceasta bunătatea sau *ladhdhat*, desfătarea lui Dumnezeu. A contempla picioarele şi posterioarele femeilor era ca şi cum ar fi savurat „licoarea lui Dumnezeu care îl ameţeşte pe om şi apoi îi îngăduie acestuia să-l proslăvească pe Dumnezeu cu şi mai mare însufleţire“,[65] dar într-un pasaj în arabă el susţine că „...[editorul persan a omis un cuvânt relevant „datorită caracterului indecent al acestuia“!] unei femei senzuale cea mai înaltă moschee ridicată întru ascultarea Domnului“[66], expresii completate de alţii dar nu tocmai traductibile.[67] Lipsit de orice fel de inhibiţie, mai degrabă cu aparentă plăcere, Jalāluddīn, fiul acestuia, descrie plăcerile amorului în povestea despre *faqīh* – ul beat, în care acesta se ocupă de o fată „tot aşa cum brutarul se ocupă de aluatul său“[68], iar apoi în povestea tinerei ce a rămas gravidă în ciuda sfatului părintelui ei.[69] Jocul de a „soţul şi soţia“[70] este menţionat în versurile sale, la fel ca şi sentimentul acelei femei ai cărei douăzeci de copii vor constitui o permanentă amintire a fericitelor clipe ale contopirii trupurilor.[71] Mult mai târziu, Khwāja Mīr Dard din Delhi (dec. 1785) – singurul sufist de marcă ce va scrie în mod cât se poate de limpede: „Din toată inima îmi iubesc nevasta și copii“[72] – emite unele observații cu privire la îndatorirea femeilor de a se împodobi pentru ca „activitatea de procreare să se desfășoare adesea și în mod plăcut“.[73] Însuși faptul că unii dintre maeștrii sufiști de frunte aveau familii numeroase – Aḥmad-i Jām, 43 de copii; 'Abdul Qādir al-Jīlānī, 49 de copii – indică faptul că ascetismul de început a ajuns să fie practicat ulterior doar în cazuri excepționale.[74] Unii dintre aceștia ar fi putut, în mod probabil, să scuze tolerarea relațiilor sexuale prin intermediul sentimentului că bărbatul, după renunțarea la plăcerile *nafs* – ului din cadrul etapelor de început ale liniei de conduită, „putea întinde mâna după orice fără a fi vătămat“,[75] idee ce putea, fără îndoială, conduce la excese nu foarte virtuoase.

---

[62] Citat de către Bauer 1917, p. 26, n. 1.

[63] Citat ibid.

[64] Meier 1976, p. 206.

[65] Bahā'uddīn 1338/1959, 2; cf. 5.

[66] Ibid., p. 18.

[67] Ibid., p. 35; cf. 10.

[68] *Mathnawī*, 3921f., îndeosebi rândurile 3946 - 3949.

[69] Ibid., V. 3716ff.

[70] *Dīwān*, nr. 2003

Într-o oarecare măsură, atitudinea generală vizavi de femeia „inferioară“ este completată de faimoasa tradiție conform căreia parfumul și femeile au fost foarte dragi Profetului, care și-a aflat consolarea în rugăciune.[76] Din această tradiție școala lui Ibn 'Arabī a dezvoltat ideea că „dragostea arătată femeilor aparține perfecțiunilor gnosticilor, căci este moștenită de la Profet și este o dragoste divină“.[77] Deși este o cale lungă de la afirmațiile ascetice de început, ea reprezintă, totuși, baza unei atitudini de mai târziu favorabile în ceea ce privește relațiile sexuale, o scuză poate pentru mult prea frecventa tolerare a dragostei umane.

Pentru Ibn 'Arabī, femeia a reprezentat spațiul de manifestare al numelor divine legate de modelare și de zămislire,[78] iar Rūmī îl urmează în acest sens în cel puțin unul dintre pasajele surprinzătoare din *Mathnawī*.[79] Întregul „simbolism para-sexual al lui Ibn 'Arabī“, după cum îl numește

---

[71] *Mathnawī*, VI, p. 1804 – 1807.

[72] Dard 1308/1890 și „Nala-yi Dard“ în *Chahār Risāla* (Dard 1310/1892), nr. 70.

[73] Dard 1308/1890, p. 523.

[74] Jāmī 1336/1957, p. 357; cf. Burton 1973, p. 207, despre Pir din Kingrit!

[75] Meier 1976, p. 145, un citat din Tirmidhī.

[76] Acest adeseori citat *ḥadīth* constituie baza capitolului final despre Mohamed din lucrarea lui Ibn 'Arabī intitulată *Fuṣūṣ al-ḥikam*.

[77] Ritter 1955, p. 480.

[78] De ex. pentru numele *khāliq, muṣawwir, muqaddir*, vezi Nicholson în *Mathnawī*, Comentariu, VII, p. 155f., unde menționează, de asemenea, teorii înrudite aparținând lui Najm ud-dīn Dāyā, expuse în a sa *Mirṣād ul-'ibād*. Ibn 'Arabī a admis posibilitatea că femeile se aflau și ele în grupul drept-credincioșilor, numit *abdāl* (vezi Jāmīl 336/1957, p. 615).

[79] *Mathnawī*, 2437.

Fazlur Rahman,[80] aparține noii viziuni cu privire la latura feminină a lui Dumnezeu, așa cum aceasta se manifestă în persoana femeilor. Lailā, idealul din Majnūn, reprezintă metafora poetică a acestei relații de dragoste dintre bărbat și Dumnezeu.

Totuși, prețuirea femeii în această formă nu mai reprezintă regula sufismului așa cum este prețuirea totală a vieții conjugale. Femeile au fost în general considerate drept treapta cea mai de jos a scării spirituale, după cum glăsuiește vestitul dicton al lui Jamāl Hānswī: țālib ad-dunyā mu'annath, țālib al-ākhira mukhannath, țālib al-maulā mudhakkar: „Femeia e cea care caută lumea, hermafroditul cel care caută lumea cealaltă, iar bărbatul e cel care îl caută pe Dumnezeu."[81] Din întâmplare, începând deja cu poezia lui 'Aṭṭār,[82] acela care caută mai mult decât pe Dumnezeu, e etichetat drept hermafrodit, și acest tip de persoană apare descris în poezia lui Rūmī în versuri cât se poate de drastice.[83] Și asta pentru că adevăratul erou al sufismului în constituie „bărbatul", *fatā*, *mard*, *jawānmard*, *er*.

Aceasta ne conduce la un aspect al dragostei care, de obicei, e în concordanță cu experiența sufistă, și anume, „dragostea față de cei imberbi" și întreaga problemă a contemplării mistice a unui bărbat tânăr și frumos. Teoriile sufiste elaborate în special în Iran și în Turcia încearcă să scoată în relief absoluta castitate a celui îndrăgostit, *la chasteté du regard*, iar contemplarea frumoaselor ființe ne-ar putea trezi amintirea profeţilor şi a îngerilor pe care i-am zărit în vis.[84] Într-o societate în care anturajul femeilor era practic imposibil de obţinut în afara căsătoriei, o atare „contemplare“ nu se limita întotdeauna doar la simpla admirare de la distanţă. Aceasta explică şi fermitatea verdictului dat de către Hujwīrī, conform căruia: „a se uita la tineri şi a se asocia cu aceştia sunt practici interzise, iar acela care le declară permise este un necredincios“.[85] Unul din sufiştii de început, al-Kharrāz (dec. *ca.* 890) povesteşte cum Iblīs i s-a înfăţişat odată într-un vis, lăudându-se că mai avea cel puţin încă o capcană pentru a-i prinde pe sufişti, şi anume întovărăşirea cu cei imberbi.[86] Numeroasele exemple, pe care Hellmut Ritter le-a prezentat în capitolele relevante din cartea *Das Meer der Seele*, dimpreună cu excelentul comentariu, dovedesc importanţa acestei probleme în cadrul istoriei sufismului.

---

[80] Rahman 1966, p. 146: „Adam", propovăduia el, „a fost într-adevăr prima femeie, pentru că Eva s-a născut din acesta, act repetat de către cel de-al doilea Adam, Maria, atunci când l-a născut pe Iisus. În poezia sufistă persană ulterioară, ce a înflorit cu atâta strălucire, imaginile erotice sunt folosite cu un realism viguros, nenumărați poeți devenind obiect al controversei generate de însuși obiectul poeziei lor: dragostea spirituală sau cea lumească."

[81] Inventat de către Jamāl Hānswī, misticul indian din secolul al XIII-lea, vezi Ahmad 1968, p. 82. Până în zilele noastre, dictonul continuă să fie foarte popular în cadrul poeziei sufiste sindhi.

[82] 'Aṭṭār 1339/1960b, cap. 20, paragraful 1.

[83] Într-un catren Rūmī se adresează cuiva care face lucruri inutile (Rubā'iyāt nr. 1784):

Vai! E trist să cânți din lăută în fața celor surzi,
Sau ca Yūsuf să viețuiască alături de o ființă oarbă,
Sau zahăr pe limbă să pui unui bolnav,
Sau catamitul să ia o hurie de nevastă!

Vezi și *Dīwān*, nr. 2878, 2137 și 2280, amuzantul gazel în care un hermafrodit se plânge unui păstor că berbecul acestuia s-a uitat în mod ciudat la el. *Țawāshī*, eunucul ce păzește odăile femeilor, apare menționat o dată ca „eunuc al durerii sale" (*Dīwān*, nr. 1405).

Nu îi putem învinovăţi pe drept-credincioşii care au refuzat să accepte tradiţia profetică: „L-am văzut pe Domnul în cel mai frumos dintre chipurile sale“, sau poate într-o formă şi mai sinceră, „L-am văzut pe Domnul în chip de tânăr cu boneta trasă pe-o ureche.[87] Totuşi, în compunerea unora dintre cele mai încântătoare poezii ale lor, poeţii sufişti au folosit aceste aşa-zise tradiţii drept surse de inspiraţie. Admiraţia pentru *kach kulāh*, iubitul tânăr şi cochet cu boneta de mătase trasă pe-o ureche, poate fi consemnată deja o dată cu versurile lui 'Aţţār,[88] admiraţie care îşi va găsi, însă, cea mai strălucitoare expresie în versurile lui Ḥasan Dihlawī (dec. 1328):

Mā qibla rāst kardīm be-samṭ-i kachkulāhī
Ne-am îndreptat *qibla* noastră către odaia aceluia cu boneta trasă pe-o ureche.

Poezia persană şi cea turcă nu pot fi înţelese fără acest simbolism care i-a făcut pe mistici să vadă în tânăr, de preferinţă în vârstă de paisprezece ani, un *shāhid*, un martor al eternei frumuseţi a lui Dumnezeu, şi care adeseori i-a îndemnat să-l numească pe acesta idol, *ṣanam* sau *but*. Tensiunea dintre rigidul monoteism islamic, pe de-o parte, şi idolatria verbală a poeziei sufiste, pe de altă parte, dă imaginilor poetice un parfum special, îndeosebi dacă se reţine faptul că idolul trebuia să reprezinte atât Frumuseţea Divină, *jamāl*, cât şi pe *jalāl*-ul lui

---

[84] Cf. Massignon 1922, p. 799. În Baqlī 1958, paragraful 79, Baqlī face următoarea afirmaţie: „Figura lui Adam este *quibla* celor îndrăgostiţi“. Vezi şi ed. Meier 1957, p. 221.

[85] Hujwīrī/Nicholson 1959, p. 416.

[86] Qushairī 1330/1912, p. 9.

[87] Vezi Ritter 1955, p. 445ff.

[88] 'Aţţār 1339/1960a, p. 26; poemul lui Ḥasan Dihlawī din Ikram 1953, p. 135.

Dumnezeu, pe Maiestatea Sa. Iubitul devine astfel o oglindă perfectă a trăsăturilor caracteristice, aparent contrastante, ale lui Dumnezeu ce, cu strălucitoarea lui frumuseţe, îl atrage pe îndrăgostit, supunându-l însă la nesfârşite suferinţe, prin toanele sau cruzimea sa nedisimulată.[89] Întreaga gamă de imagini în legătură cu acest aspect al dragostei, reflectă aceste două laturi; ele devin cât se poate de clare în imaginea turcului, eroul chipeş dar plin de cruzime, care târăşte prin arenă capul iubitului, rănindu-l cu săgeata şi hangerul. Fără nici un dubiu, acest fel de relaţie nu a reprezentat doar un simplu procedeu literar, generat de numele numeroşilor sufişti ce s-au dedat la *ḥusnuparastī*, la idolatrizarea frumuseţii fiinţelor umane, idolatrizare care, la rândul ei, dă naştere la orice fel de suferinţă şi, în final, duce la anihilarea amantului în persoana iubită. Din rândul acestora, cei mai cunoscuţi sunt poeţii Fakhruddīn 'Irāqī (dec. 1289) şi Auḥaduddin Kirmānī (dec. 1237) dar alte sute de nume ar putea fi amintite, începând cu Sarmad[90] din Mughal, India şi terminând cu poeţii minori ale căror povestiri sunt adeseori foarte ciudate.

Tensiunea unei persoane chinuite de o atare dragoste ar putea rupe orice bariere, iar izvoarele povestesc adeseori despre oameni dându-şi sufletul sau leşinând la vederea fiinţei iubite sau la auzul unui singur cuvânt din partea acesteia. Fritz Meier ne spune o poveste interesantă despre Abū Sa'īd-i Abū'l-Khair, al cărui fiu a devenit obiectul iubirii unui derviş. Bun psiholog, tatăl i-a cerut fiului să îi dea de mâncare şi dulciuri iubitului său cu propria mână, iar acesta, în explozia tensiunii sale domolite de către acest gest plin de blândeţe, pleacă de îndată în pelerinaj. Abū Sa'īd îşi trimite fiul să-l însoţească pe derviş, dar acesta, vindecat de însăşi atingerea fiinţei iubite, refuză însoţirea cu acesta.[91]

---

[89] Bineînţeles, caracterizarea pe care Schubart (Schubart 1941, p. 193) o face relaţiilor homoerotice, ca fiind „armonioase, lipsite de opacitate şi de sfială nocturnă“, nu funcţionează în cazul misticismului pe care sufismul persan îl arată în chestiunea dragostei; aici se potriveşte mai bine, chiar dacă nu în totalitate, remarca sa despre relaţiile homoerotice privite ca expresie a „urii vizavi de dragostea heterosexuală“ (ibid. p. 194).

[90] În privinţa lui Fakhruddīn 'Irāqī şi a lui Auḥaduddin Kirmānī, vezi Browne 1921 şi Rypka 1968. Poezia încântătoare a lui 'Irāqī a fost editată de către Sa'īd Nafīsī ('Irāqī 1338/1959). În ceea ce-l priveşte pe Sarmad, vezi „Sarmad“ în Hashmi 1933-1934 şi orice istorie a literaturii hinduso-musulmane. O istorioară cât se poate de ciudată, despre un sufist care s-a îndrăgostit de un băiat, este povestită de Tattawī 1956, p. 112: tatăl băiatului l-a aruncat pe derviş în apele Indusului, dar la scurt timp acesta fu văzut călărind fericit valurile, aşezat pe piatra de moară pe care tatăl supărat i-o atârnase de gât! Modele poetice ale acestei relaţii sunt, în principal, Maḥmud (din Ghazna) şi Ayāz, adesea elogiaţi în versuri şi într-un număr însemnat de texte narative; *Shāh ū gadā* lui Hilālī abordează o relaţie similară, aceea dintre prinţ şi cerşetor, frecvent menţionată în unele lucrări cu caracter mistic, precum *Sawāniḥ* a lui Aḥmad Ghazzālī (Ghazzālī 1942, trad. de Gramlich 1976) şi altele. Parodii amuzante ale stilului folosit în poemele homoerotice pot fi găsite în versurile în limba turcă ale lui Kayğusuz Abdāl, poet bektashi din secolul al XV-lea.

Rūmī a fost, probabil, de aceeaşi părere când a afirmat că pentru o viaţă normală şi echilibrată, împlinirea temporară este cu mult mai practică decât dorinţa fierbinte ce nu mai ia sfârşit. De fapt, acesta s-a exprimat într-o formă mai dură, atunci când i s-a spus că dragostea lui Auḥadduddīn Kirmānī pentru băieţii tineri era neprihănită (deşi în timpul *samā'* – ului, el le sfâşia tunicile şi dansa piept la piept cu aceştia). Observaţia lui Rūmī vizavi de acest gen de relaţie este cât se poate de simplă şi de concisă: „*Kāsh kardī u gudhashtī*" (Mai bine ar fi făcut-o şi ar fi terminat cu asta!).[92]

Ce doreau însă sufiştii nu era întocmai *kardan u gudhastan*-ul. Idealul pentru ei îl era dragostea neprihănită, deşi admiraţia pentru cei imberbi ar fi putut adeseori să degenereze în pederastie. Dar teoreticienii acestei mişcări au rămas permanent credincioşi aşa-zisei tradiţii profetice: „Acela care iubeşte şi rămâne neprihănit şi apoi moare, va muri ca un martir." Rūzbihān Baqlī (dec. 1209), ale cărui afirmaţii despre dragostea neprihănită sunt probabil cele mai emoţionante manifestări ale experienţei acestuia (alături de scrierile compatrioţilor săi înaintaşi Aḥmad Ghazzālī şi 'Ainulquḍāt Hamadhānī), spune că „această călătorie a amanţilor e doar Realitate, iar balsam pentru ochii lor e colbul de pe calea *sharī'a*-ei", aceasta însemnând că ochii lor sunt luminaţi de către *sharī'a*.[93] În ziua legământului primordial (Sura 7:171), purtate fiind pe aripile dragostei umane, sufletele s-au înălţat în lumea iubirii cereşti. De aceea Rūzbihān repetă la nesfârşit că *'ishqmajāzī*, dragostea metaforică, adică, cea umană, e scara ce duce la Cel Milostiv: *al-majāz qanṭarat al-ḥaqīqa*.[94]

Pentru Rūzbihān Baqlī, la fel ca şi pentru prietenii săi din această şcoală a iubirii, dragostea umană înseamnă o experienţă de ordin pedagogic. Dragostea învaţă sufletul cum să îndure greutăţile, iar pe om să se supună orbeşte voinţei iubitului. Omul va fi astfel pregătit să se supună lui Dumnezeu, cel mai înalt ţel în viaţă.

---

[91] Meier 1976, p. 223.

[92] Jāmī 1336/1957, p. 461.

[93] Baqlī 1958, paragraful 112.

[94] Ibid., paragraful 4; paragraful 183. Vezi şi Baqlī 1966, cap. 182, paragraful 571: „Iubirea e scara ce duce la acoperişul dinainte de eternitate al *tauḥīd*-ului". Vezi şi Corbin 1955.

Cititorul de poezie mistică persană şi de înclinaţie mistică e profund conştient de importanţa dată de scriitori cunoaşterii cruzimii. Goethe, care a citit doar puţină literatură persană în traducere, a semnalat faptul că această cruzime, aşa cum apare exprimată în imaginea bilei şi a ciocanului de lemn folosite la jocul de polo – metafore pentru inima iubitului înfăşurată în buclele de păr ale fiinţei iubite – repugnă gustului nostru occidental.[95] Dar iubitul în stil tradiţional, ale cărui idealuri îşi au rădăcina în *ḥubb 'udhrī*, aşa cum au sugerat arabii şi cum a fost codificat de către Muḥammad ibn Dā'ūd aẓ-Ẓāhirī, cât şi în idealul sufist al supunerii totale faţă de voinţa lui Dumnezeu, a reuşit să înţeleagă că nostalgia durerii şi speranţa unei morţi demne de un martir, constituie o componentă esenţială a iubirii sale.[96]

Walter Schubart a specificat cât se poate de corect strânsa legătură dintre *catharsis*-ul tragic, extazul mistic şi ritualurile erotico-orgiastice, care urmăresc toate eliberarea explozivă a forţelor acumulate.[97] După spusele lui Ghālib (dec. 1869),[98] o bună parte din această experienţă o reprezintă polaritatea dintre durere şi bucurie, care în punctul suprem devin identice:

> Când durerea atinge limita maximă, ea devine leac.

Forţa copleşitoare dată de cunoaşterea iubirii neîmplinite îşi găseşte manifestarea în nostalgia morţii, ca unică cale de a ajunge la unirea cu fiinţa iubită. Sufiştii au subliniat importanţa morţii, ca legătură fermecătoare dintre amant şi fiinţa iubită,[99] iar dacă asceza lor a reprezentat un fel de sacrificiu prin intermediul căruia să se poată ajunge la un lucru considerat fără de preţ, atunci dorinţa lor de a se sacrifica pentru fiinţa iubită poate fi înţeleasă drept expresia speranţei totalei eliberări a eului de barierele timpului şi spaţiului.

Savurarea durerii, mai degrabă decât dorinţa de durere, ce domină poezia şi rugăciunile sufiste, face parte din procesul de eliberare pe care unii l-au numit cu răutate „masochism mistic". Motivul săgeţii, care străpunge trupul şi sufletul iubitului, apare într-o gamă variate de forme, de la simplele aluzii din dictoanele perioadei de început ale sufismului şi până la descrierile foarte concrete ale durerii din poezia populară sindhi de mai târziu.[100] Este posibil ca predilecția pentru motivul săgeții să aibă legătură cu simbolismul sexual ce stă la baza acestuia. Să nu uităm însă și numeroasele aluzii vizavi de ardere,[101] capacitatea sufiștilor de a se răni prin ardere fără a simți, precum și întreaga gamă de imagini sub care se manifestă focul iubirii, foc care pentru adevăratul îndrăgostit, simbolizat de către Avraam, devine la fel de încântător ca o grădină de trandafiri.[102] Poate cel mai clar misticism al durerii se face auzit în versurile lui Shāh 'Abdul-Laṭīf, marele poet mistic sindhi din secolul al XVIII-lea, ale cărui eroine – suflete de femei suferinde – sunt supuse la tot felul de suferințe: rătăcirea prin arșița deșertului, înecul în apele râului, tortura la care e supusă de crudul stăpân, și totuși ele reclamă și mai multă durere:

---

[95] În *Noten und Abhandlungen zum West-Östlichen Diwan* (vezi Goethe 1952), capitolul intitulat „Despotie".

[96] Se va remarca violenţa versurilor din Amīr 1343/1964, nr. 720:
Când amantul e ucis din dragoste şi din pasiune,
Atunci sângele său nu e sângele martirilor, ci menstruaţia femeilor.

[97] Schubart 1941, p. 170.

[98] Mirzā Asadullāh Ghālib, *Urdu Dīwān*, refren *hona* (vezi Ghālib 1969).

[99] În privinţa iubirii şi a morţii cf. Schimmel 1975, p. 135.

> Cuțitul să-ți fie bont, ca mâna să ți-o simt mai mult![103]

Acest strigăt al ființei umane chinuite se aude de nenumărate ori și, legat de acest subiect, să ne amintim de faptul că, în armonie cu școala lui Ḥallāj și a adepților săi, și lui Iblīs îi place să fie înjurat și pedepsit, atâta vreme cât Dumnezeu se uită la el în timp ce îl pedepsește. Identificarea veritabilului amant și a monoteistului cu Satana, fapt deseori întâlnit atât în scrierile medievale cât și cele moderne, face parte din această imagistică.[104]

Motivul săgeții și incandescenta grădină de trandafiri ne-au condus în lumea expresiei simbolice a cunoașterii iubirii în diversele ei aspecte. Să examinăm unele dintre acestea mai îndeaproape.

Care amant din poezia persană nu s-ar plânge că sufletul său i-a ajuns pe buze, cu alte cuvinte, că se află în pragul morții și că iubitul său să-i dea un sărut pentru a îl mai înviora puțin? Ideea sărutului ca schimb de suflete dăinuie din perioada clasică a antichității, fiind adesea folosită de către poeții Greciei și ai Romei, dar și de către cei ai Europei care se familiarizaseră cu opera acestora.[105] (Tot aici intră și simbolul Sfântului

---

[100] Referitor la motivul săgeții din versurile lui Shāh 'Abdul-Laṭīf, vezi Schimmel 1976, Partea a II-a. Nu trebuie uitată viziunea Terezei de Ávila și faimoasa ei statuie sculptată de Bernini!

[101] Vezi frumoasa descriere a „văii iubirii și a mistuitorului ei foc" din 'Aṭṭār 1961, p. 222. Situațiile sunt prea numeroase pentru a fi enumerate; dintre acestea imaginea „oceanului de foc" este cea mai frecvent folosită. În Rūmī, *Dīwān*, nr. 1657 se spune:

Focul e școala unde se face educația îndrăgostiților.
Zi și noapte sunt în această școală.

[102] Povestea lui Avraam și a grădinii de trandafiri a fost preluată din Sura 21:70 și constituie unul din subiectele favorite ale poeziei persane.

[103] Shāh 1958, Sur Yaman Kalyān II, p. 12.

[104] În această problemă cf. Schimmel 1976, p. 210ff.

[105] Referitor la sensul sărutului cf. Heiler 1961, p. 321ff.; A. Schimmel, „Kuss", în *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, ed. a 3-a (ed.

Duh din creştinismul grec, sub forma sărutului dintre Tatăl Ceresc şi Fiul Său.)[106] Islamismul a preluat aceste simboluri, lucru uşurat de către remarcile din Coran vizavi de gestul prin care Dumnezeu îi insuflă lui Adam viaţă (Sura 15:29; 37:72), precum şi faţă de sărutul dătător de viaţă al lui Iisus (Sura 3:49; 5:110). Astfel sărutul, drept cea mai generoasă expresia a iertării şi a inspiraţiei divine, s-a oferit practic pe tavă sufiştilor. Chiar şi sărutarea pietrei negre de la Kaaba ar putea simboliza realitatea superioară, adică adevăratul sărut, şi astfel, inspiraţia, cum reiese din versurile fermecătoare ale lui Rūmī:

> Sărutul dat pietrei negre vine din colţurile cele mai ascunse ale inimii,
> Căci în ea pelerinul simte buzele iubitului.[107]

Legat de motivul schimbului de suflete şi al sărutului dătător de viaţă este motivul fluierului care la atingerea buzelor iubitului prinde glas:

> De-aş fi unit cu răsuflarea unui prieten apropiat,
> Atunci aş povesti tot ce ar fi de povestit![108]

Rugăciunea de noapte, serviciul divin preferat al sufiştilor, a avut şi ea strânse legături cu imagistica misticismului iubirii: un *ḥadīth qudsī* îl face pe Dumnezeu să rostească: „E mincinos cel ce pretinde că Mă iubeşte, iar când vine noaptea doarme departe de Mine."[109]

Farmecul unirii din timpul *munājāt*-ului, al rugăciunii nocturne, a fost adeseori descris, iar exclamaţia lui Dhū'n-Nūn: „În mulţime invoc numele Tău, O, Doamne!, dar în singurătate invoc numele Tău, O, Iubite!"[110] indică fără nici un fel de dubiu unirea întru iubire petrecută în orele de singurătate din timpul nopţii, când sufletul primeşte sărutul de graţie şi atinge veşmântul divinului iubit.

Chiar şi într-un cadru tradiţional, în care remarcile la adresa femeii sunt mai degrabă dispreţuitoare, în mod surprinzător a reuşit să se dezvolte şi un misticism nupţial. „Preacuvioşii sunt miresele lui Dumne-

---

Campenhausen *et al.* 1957 - 65), IV, p. 189f. Pe lângă scriitorii clasici Petronius şi Catul, acest motiv îl regăsim şi în poezia lui John Donne („Curmă, deci, acest sărut tânguitor") şi apoi în clasicismul german. Sărutul în biserică, *philema hagion*, intră şi el în această sferă, la fel ca şi răspânditul motiv în legendele şi în basmele în care acesta are darul de a înviora, sau în care Dumnezeu ia cu sine sufletul unui preacuvios.

[106] Cf. Segelberg 1960.

[107] *Dīwān*, nr. 617.

[108] *Mathnawī*, I, p. 27.

[109] Hujwīrī/Nicholson 1959, p. 352; vezi şi *Mathnawī*, I, 1989f. şi Comentariul, VII, p. 155.

[110] Abū Nu'aim 1932 - 3, XI, p. 332.

zeu, dar numai cei apropiaţi (*maḥram*) pot să le vadă pe mirese", obişnuia să spună unul dintre primii sufişti, deoarece Dumnezeu e gelos pe ele şi, de aceea, nu oricine se poate apropia de ele.[111] Rūmī, pe de altă parte, compară poate starea mistică (*ḥāl*) cu descoperirea feţei miresei, iar etapa mai îndelungată (*maqām*) cu timpul pe care regele îl petrece în intimitate alături de mireasa lui.[112] Tot aici intră şi numeroasele jocuri de cuvinte vizavi de „fecioare", adică, „sensuri mai profunde", care în căsătorie ar trebui date „mirelui", adică. „cuvântului"; aceste calambururi se regăsesc în partea de început a lucrării lui Ahmad Ghazzalī, *Sạwānih*, precum şi în alte lucrări cu caracter mistic.

În Zulaikhā, soţia lui Potiphar, islamismul clasic a avut simbolul sufletului femeii tânjitoare, care a fost „purificat" doar în tradiţia persană. Ea reprezintă un splendid model al sufletului ajuns să fie îndrăgostit la nebunie de Frumuseţea Divină, iar apoi povestea coranică despre femeile care, sorbindu-l din priviri pe Iosif, nu şi-au mai dat seama că se taie la mână în loc să taie fructele (Sura 12:31), se potrivesc foarte bine în tabloul general al neconştientizării suferinţei în iubire. În ciuda folosirii întrucâtva în versurile lui Niffarī a formulei de adresare feminine pentru sufletul îndrăgostit, doar într-o singură parte a lumii musulmane, şi anume în zona indo-pakistaneză, poate fi consemnată apariţia şi dezvoltarea unui misticism nupţial, perechea perfectă a celui din lumea creştină.[113] Tradiţia indiană a *gopis*-ilor ca parteneri ai zeului Krişna, a contribuit, bineînţeles, la dezvoltarea acestei imagini. Putea să evolueze logic şi din imaginea *nafs*-ului, ca fiinţe de sex femeiesc: acum ea nu mai este în mod exclusiv *nafs ammāra*, sufletul care incită răul (Sura 12:53), cum de regulă e cazul în sufismul clasic, ci evoluează prin suferinţă continuă in *nafs lawwāma* (Sura 75:2) şi în final devine *nafs muṭma'inna* (Sura 89:28), „sufletul împăcat" ce se poate întoarce la Dumnezeul ei. Ideea conform căreia Dumnezeu e în stare să acopere cu iertarea Lui pe femeia „dezgolită" în dezonoarea ei, aluzie la numele Său *as-Sattār*, este deosebit de utilă în această relaţie, iar poeţii pakistanezi din limbile regionale au folosit cu mare îndemânare istorisiri despre femei viteze şi despre femei supuse la tot felul de suferinţe, cu scopul de a reda sufletul în diverse stadii ale evoluţiei lui până la realizarea în final a unirii. Sasuī care a murit în timpul pribegiei, Sohnī care a murit înecată,

---

[111] *Mathnawī*. I. p. 428.

[112] Ibid., versul 1435.

[113] În unele din poeziile sale Niffarī se adresează sufletului său cu *yā bunayyatī*, „O, fetiţa mea" (vezi Nwyia 1973). În privinţa chestiunii în ansamblu vezi Schimmel 1976. Partea a II-a şi Schimmel, „Sindhi Literature", studiu apărut în Gonda 1974. vol. 8, p. 4.

Hīr şi multe altele de acest fel reprezintă plenitudinea experienţei în imagistica năzuinţei şi a dorinţei arzătoare, a pedepsirii pentru credinţă sau pentru faptul de a se fi dedat „somnului nepăsării". În această poezie, mirele este ori însuşi Dumnezeu, ori Profetul Mohamed, deoarece misticii de mai târziu au sperat în unirea cu *ḥaqīqa muḥámmadiyya*, arhetipalul Mohamed. Deosebit de interesant e faptul că imagistica a fost preluată de către ismailiţi în *ginans*-urile lor, cântecele lor religioase care urmează cu stricteţe acelaşi tipar, doar Imām – ul fiind „mirele ceresc".[114] Dezvoltarea acestor idei ar putea fi sprijinită de folosirea unei aşa-zise tradiţii profetice, pe care Ghazzālī a citat-o deja în capitolul despre căsătorie din *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*: „Dacă ar fi permis ca cineva să nu se prosterneze decât în faţa lui Dumnezeu, aş ordona ca nevestele să se prosterneze în faţa soţilor."[115] A fost foarte uşoară apoi tranziţia de la dicton la aplicarea simbolului relaţiei soţ-soţie la Dumnezeu şi la suflet.

Misticii n-au ezitat deloc să-şi exprime într-un limbaj foarte direct speranţa pentru o unire completă. Atunci când Rūmī preia versurile lui Sanā'ī: „Eu nu dorm cu un idol în cămaşă de noapte",[116] el indică necesitatea unei totale despuieri în faţa fiinţei iubite. Această imagine nu este deloc rară în opera sa. El cere fiinţei iubite să-şi smulgă veşmintele de pe ea, deoarece vrea să fie îmbrăţişat de graţia divină.[117] Sintagme asemănătoare a folosit şi tatăl său atunci când a vorbit despre „a şedea în poala Graţiei"[118] şi când a comparat relaţia Dumnezeu – om cu cea a unui cuplu de îndrăgostiţi în care fiecare, deşi cunoaşte părţile intime ale partenerului, savurează plăcerea de a fi împreună; astfel sufletul stă gol în faţa lui Dumnezeu, ruşinat parţial din teamă şi parţial din dragoste, aşteptând porunca acestuia,[119] căci după vorba vechilor sufişti: „Atunci când iubirea e adevărată dispar rânduielile."[120] Bahā'uddīn ne povesteşte că i-a adresat lui Dumnezeu următoarele cuvinte: „Mă plâng ca o mireasă îndrăgostită, O, Doamne, nu mă lipsi de pornirea mea!"[121] Una dintre cele mai directe observații în acest sens se găsește în *Nāla-i'Andalīb* a lui Nāṣir Muḥammad 'Andalīb, în care acesta abordează în detaliu relația bazată pe iubire dintre sufletul neprihănit și divinul iubit: atunci când, după atâta dorință înfocată și alean, mireasa rămâne șocată după străpungerea trupului ei în actul ce consfințește consumarea căsătoriei; dar iubitul o consolează spunându-i că după ce i-a arătat *jamāl*-ul, frumusețea și bunătatea lui, va trebui să-i arate și *jalāl*-ul, forța și măreția lui (care e și mai divin), și că rănirea trupului ei nu e altceva decât un semn al dragostei supreme, al „unirii nedisimulate". Toate motivele cunoscute din izvoarele anterioare: dorința și aleanul, dublul aspect al iubitului divin, motivul săgeții, necesitatea suferinței, ba mai mult, suferința ca urmare a împlinirii dragostei, se îmbină aici în mod armonios.[122]

---

[114] Vezi Asani 1977.

[115] Ghazzalī 1289/1872, II, p. 53; citat şi de 'Andalīb 1310/1893, I, p. 578.

[116] *Mathnawī*, I, p. 138; luat din Sanā'ī 1341/1962, p. 488.

[117] În Rūmī, *Dīwān*, nr. 551:

Cu tine gol mă simt mai bine, haina de pe trup mi-o scot,
Pentru ca pulpana graţiei tale să devină mantia sufletului meu.

De asemenea ibid, nr. 2063 şi, într-un sens mai metaforic, ibid., nr. 314, 2555.

[118] Bahā'uddīn 1338/1959, p. 28.

[119] Ibid., 139f.

[120] Abū Nu'aim 1932 – 3, X, p. 288.

[121] Bahā'uddīn 1338/1959, p. 18, unde se mai găsesc şi alte observaţii foarte ciudate vizavi de sexualitate şi de adulter. Şi Rūmī are câteva versuri

E de la sine înțeles că misticii care au folosit imaginea unirii, atât de des și aproape fără restricții, au fost, de asemenea, profund conștienți de consecințele logice, de fecunditatea sufletului. Această imagine este binecunoscută misticilor epocii elenistice, precum Plotin și Origen, iar metafora nu e deloc neobișnuită în misticismul creștin (să ne amintim doar de „nașterea lui Hristos în suflet" a lui Meister Eckhart), într-un sens mai abstract ori în însăși fanteziile prozaice ale călugărițelor din evul mediu.[123] Dintre poeții mistici musulmani, Rūmī, din nou, este cel mai sincer. Deși la el apar unele descrieri ale sarcinii cu toate semnele acesteia,[124] acesta, de regulă, consideră că trupul e însărcinat cu sufletul sau cu inima, sau că sufletul e însărcinat cu lumina ce provine din măreția lui Dumnezeu. Numeroasele sale aluzii la adresa Mariei, reprezentând trupul, și la adresa lui Hristos, simbolul sufletului ce trebuie să se nască în fiecare ființă, fac parte din această tradiție și sunt strâns legate de principiile creștine ale evului mediu. Într-un anumit loc el chiar ajunge să vadă spiritul fecundând trupul, pentru ca acesta să poată da naștere poverii lucrărilor zilnice pe tărâmul credinței și pe cel secular.[125] Este posibil ca imagistica „mariajului alchimic", deși abia menționată de poeții mistici ai islamismului, să facă parte din acest grup de simboluri; prin unire cu o anumită substanță misterioasă, materia brută a sufletului este transformată în ceva superior. Ar trebui să ne conducem după acei

---

despre dictonul arab: „Dacă comiți adulter, atunci cu o femeie liberă". *Mathnawī*, I, p. 2805.

[122] 'Andalīb 1310/1893, I, p. 560.

[123] Heiler 1961, p. 246f.

[124] Descrieri realiste: *Dīwān*, nr. 3070, 3090: „Trupul rămâne însărcinat cu sufletul" no. 2285; suplimentar nr. 2234 „Tot ce există sub soare e un soi de mamă", *Mathnawī*, III, p. 3362 - 3; cf. de asemenea ibid., I, p. 399.

[125] Vezi și *Fīhi mā fīhi*, trad. Arberry 1961, p. 33.

sufişti creditaţi cu activităţi ce ţin de domeniul alchimiei, precum Ja'far as-Ṣādiq şi Dhūn'n-Nūn, iar faptul că Rūmī l-a însurat pe iubitul său Shams-i Tabrīzī cu o fată pe nume Kīmīyā e departe de a fi numai un simplu accident.

Tot lui Rūmī îi datorăm şi o descriere destul de dramatică a *hieros gamos*, în care el se vede drept pământ, iar pe iubitul său drept cer; cu buzele arse el aşteaptă ploaia graţiei cereşti pentru ca trandafirii şi grădinile de pe pământ să înflorească iar. Dar cum poate pământul să ştie ce creşte în pântecele său? Dumnezeu ştie mai bine, căci El l-a împovărat. Oare nu fiece atom poartă în sine câte un alt secret de la Dumnezeu, pentru ca şi din aceste pântece să poată răzbate strigătele *ana'l-ḥaqq*, „Eu sunt Adevărul Absolut", şi *subḥānī*, „Lăudat să fiu!"[126]

La Rūmī, această imagistică duce, în mod logic, la imaginile legate de copii şi de evoluţia lor, până în clipa în care, după ce prin jocul cu păpuşile au cunoscut dragostea sub formă de metaforă, aceştia cunosc în final mistuitoarea şcoală a adevăratei iubiri, al cărei ţel e însăşi viaţa. Şi astfel cercul se închide.

Există, totuşi, şi alte teritorii situate la limita dintre erotism, în sensul cel mai larg al cuvântului, şi stilul de viaţă sufist. Schubart a avut dreptate când a afirmat că, în clipele de extaz „cuvântul devine cântec, pasul devine dans".[127] tot aşa şi Goethe când a vorbit despre:

> Dubla fericire a sunetelor şi a iubirii.

Plecând de la acest punct de vedere, numeroasele avertismente venind din partea sufiştilor mai rigizi, fără a mai vorbi de cei drept-credincioşi, la adresa practicilor *samā'* pot fi şi mai bine înţelese. Ceea ce oamenii cucernici trebuiau să evite sau, în cel mai bun caz, să reglementeze cu rigoare, era nu doar aversiunea celor cumpătaţi faţă de muzică şi faţă de dans, ci, mai degrabă, sentimentul, de altfel corect, că în muzică şi în dans acţionează forţe ce aparţin acelei zone necontrolabile şi periculoase a erosului. Unul din cele mai supărătoare aspecte ale sufismului ca atare şi ale dansului sufist, îl constituie, într-adevăr, sfâşierea de către dansatori a veşmintelor. În plus, mulţi dintre sufişti au considerat că pentru o interpretare perfectă a *samā'* era necesară prezenţa unui băiat frumos.[128] Din nou Rūmī apare drept un interpret remarcabil al acestor sentimente în totalitatea lor: acela care a renunţat la reputaţia lui din dragoste pentru Shamsuddīn şi a început să scrie poezie, să cânte şi să se rotească mânat de această delirantă iubire, posedă poate cea mai bogată imagistică în privința termenilor muzicali. În plus, există numeroase gazeluri ce descriu *samā'* drept o scară către bolta cerească, sau forța care a apărut cu primele semne de viață și care pătrunde în întreaga creație, de la atom la puterea divină.[129] În acest sens un rol important îl joacă legătura dintre flaut, răsuflare și sărut, cu alte cuvinte, sentimentul de a fi adus la viață de către grația divină. Sau ne putem gândi la imaginea harfei, instrument mângâiat de degetele interpretului și care reprezintă astfel dorința arzătoare a trupului îndrăgostitului de a fi atins de către persoana iubită, pentru a-l conduce la extaz.

---

[126] *Dīwān*, nr. 3048.

[127] Schubart 1941, p. 139.

[128] Cf. descrierii lui Ritter a *samā'*, în Ritter 1960, . 249 70.

Imagistica beției face parte întrucâtva din aceeași sferă. Legătura dintre beție și libertatea sexuală e stabilită cu ușurință, iar condamnarea imoralității și băuturii merg mână în mână în Coran; sufiștii însă au redescoperit „vinul spiritual". Beția e un pas important pe calea misticismului, deși, după opinia moderaților, aceasta trebuie depășită deoarece conduce la cunoașterea unității atotcuprinzătoare (*waḥdat al-wujūd*), dragostea cosmică în cel mai larg sens al ei. Prin folosirea tânărului și fermecătorului paharnic, fie el zoroastru sau creștin, drept spațiu al manifestărilor divine, se poate realiza o combinare cât se poate de comodă a întregii imagistici a vinului din poezia persană cu motivul iubirii, fapt care ne va duce iar la „iubirea celor imberbi".

Mult mai rar în misticismul islamic, însă, este simbolismul bucatelor sfinte. După cunoștințele mele, ideea cuprinderii ființei iubite în eul propriu (*theophagia* din teologia creștină) sau de a lua cuminecătura împreună cu aceasta, este abia menționată; din acest punct de vedere ar merita să aruncăm o privire asupra deosebit de bogatei imagistici a bucatelor din poezia lui Rūmī. Folosirea de către acesta a numeroaselor aluzii la *ḥalwā*, dulciuri ce reprezintă dulceața buzelor ființei iubite sau a grației divine, face bineînțeles parte din grupul imaginilor limită.[130] Poate că din această perspectivă vom reuși să explicăm și folosirea predilectă de către Rūmī a termenului *bū*, „mireasmă, parfum", omniprezent în versurile sale. Deși în învățătura islamică generală parfumul este alăturat miresmei cămășii tămăduitoare a lui Iosif (Sura 12:94ff.) nu putem trece cu vederea versurile lui Rūmī în care se spune:

Cine ți-a fost ieri prieten și tovarăș de pat
De baia fierbinte s-a umplut cu parfum de mosc?[131]

---

[129] Pentru întreaga imagistică vezi Schimmel 1978, Partea a II-a, cap. 15.

[130] O combinație fermecătoare de imagistică a bucatelor și a sărutului în versurile misticului indian Gēsūdarāz (dec. 1422) (*Anīs al-'ushshāq* [n.p., n.d.], p. 87):

Două-trei săruturi, însoțite de-o ușoară mușcătură
Ca zahărul vor fi și ca *palūda* [un fel de budincă].

[131] *Dīwān*, nr. 2409.

Numărul exemplelor similare ar putea fi cu uşurinţă sporit.

Bineînţeles că preacuvioşii nu au fost de acord nici cu practicile şi nici cu simbolurile poetice ale sufiştilor. Schubart afirmă că, cu cât omul se îndepărtează de originile religiei, cu atât el va priva religia de aspectele ei ciudate, stranii şi înfricoşătoare, până ce ea va dispare în etică şi Divinul devine Perfecţiune Morală.[132] De nenumărate ori sufiştii au experimentat *Urschauder* [n.t. înfiorare originară, lb. ger.], extazul primordial al iubirii, datând din zilele Testamentului, din zilele lui *rūz-i alast*. Fie că această iubire a fost în întregime „divină", fie că s-a amplificat datorită unei fiinţe umane, cunoaşterea extazului iubirii a avut loc într-o combinaţie de fascinaţie şi respect temător. Ei au păşit dincolo de rigoarea cadrului juridic şi instituţionalizat al islamismului preacuvios, în întuneric, unde adevărata Apă a vieţii poate fi găsită.

Sufiştii au furnizat diverse răspunsuri în ceea ce priveşte cunoaşterea înfiorării originare; pentru unii dintre sufişti s-a dovedit a fi prea puternică şi ei au încercat s-o elimine de tot prin abordarea celor mai dure practici ascetice posibile. Alţii, în schimb, dedându-se muzicii şi dansului, ba chiar destrăbălării fără limite, au anulat semnele vizibile ale religiei solid înrădăcinate, urmând astfel exemplul Majnūn, prototipul îndrăgostitului cuprins de frenezie, care şi-a găsit sfârşitul în deşert, departe de citadela raţiunii. Altfel, ei au idealizat cunoaşterea lor, transformând-o într-un limbaj simbolic care, chiar dacă s-a diluat în urma utilizării lui frecvente de către generaţiile ulterioare, îl face totuşi pe cititor să simtă cât de profund impresionaţi au fost sufiştii de cunoaşterea Divinului, ceea ce nu poate fi niciodată exprimat în cuvinte, ci în suferinţă. Sau, aşa cum spune Ghālib atunci când face aluzie la martiriul lui Ḥallāj pentru aşa-zisa divulgare a secretului iubirii divine:

> Secretul care-l ai în piept nu e deloc o predică:
> Îl poţi spune la spânzurătoare, dar nu de la amvon.[135]

BIBLIOGRAFIE

Abū Nu'aim al-Işfahānī (1932 – 3), *Ḥilyat al-auliyā'*, Cairo: Maktabat al-Khānjī; Maṭba'at al-Sa'ādah.

Ahmad. Z. (1968), *The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.

Amīr Khusrau (1343/1964), *Dīwān-i kāmil*, ed. M. Darwish, Teheran: Intishārāt-i Jāwidān.

---

[132] Schubart 1941, p. 10.

[135] Ghālib 1969, IV, nr. 83.

'Andalīb, Naṣir Muḥammad (1310/1893), *Nāla-yi 'Andalīb*, 2 vol. Bhopal: Maṭba'-i Shahjahānī.

Andrae, T. (1947), *I Myrtenträdgården*, Stockholm: A Bonniers forlag; trad. în engl. (1987), *In the Garden of Myrtles*, trad de B. Sharpe, Albany, NT: SUNY Press.

Arberry, A. J. (trad.) (1961), *Discourses of Rūmī*, Londra: John Murray.

Asani, A. S. (1977), „The Motif of the Longing Soul in Ismā'īlī *ginan* Literature', teză, Harvard University.

'Aṭṭār, Farīduddīn (1905 – 7^1; reed.. 1959), *Tadhkirat al-auliyā'*, A. Nicholson, Londra şi Leiden: Luzac. (1339/1960a), *Dīwān-i qaṣā' id wa ghazaliyāt*, ed. S. Nafīsī, Teheran; Sana'i. (1339/1960b), *Ushturnāma*, ed. M. Muhaqqiq, Teheran: Universitate. (1961), *Manṭiq uṭ-ṭair*, ed. M. J. Shakūr, Teheran: Kitābfurūshī-i Tehrān.

Bahā'uddīn Walad (1338/1959), *Ma'ārif*, vol. 4, ed. B. Furūzānfar, Teheran: Idāra-i Kull-i nigārish-i wizārat-i farhang.

Baqlī, Ruzbihān (1958), *'Abhar al-'āshiqīn*, ed. H. Corbin, Teheran şi Paris: Adrien Maisonneuve. (1966), *Sharḥ-i shaṭhiyāt: Les paradoxes des soufis*, ed. H. Corbin, Teheran şi Paris: Adrien Maisonneuve.

Bauer, H. (1917), *Das 12. Buch von al-Ġazālī's Hauptwerk, Von der Ehe, übersetzt und erläutert*, Halle: M. Niemeyer.

Birge, J. K. (1937^1, 1965), *The Bektashi Order of Dervishes*, Londra:Luzac.

Browne, E. G. (1921), *A Literary History of Persia*, Cambridge University Press.

Burton, R. (1851^1; 1973), *Sindh and the Races the Inhabit the Valley of the Indus*, Karachi/New York: Oxford University Press.

Campenhausen, H. *et al* (eds)(1957-1965), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, ed. a III-a, 7 vol., Tübingen: J. C. Mohr (P. Siebeck).

Corbin, H. (1955), Sympathie et théopathie chez les fidèles d'amour en Islam, apărut în *Eranos-Jahrbuch*, 24, 199-301.

Dailamī, Abu'l-Ḥasan ad- (1955) *Sīrat-i Abū 'Abdallāh ibn al-Khafīf ash-Shīrāzī*, trad. persană Ibn Junaid ash-Shīrāzī, ed. A. Schimmel, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi.

Dard, Khāja Mīr (1308/1890), *'Ilm ul-kitāb*, Delhi: al-Maṭba' al-Anṣārī. (1310/1892), *Chahār Risāla*, Bhopal: Maṭba'-i Shāhjahānī.

Furūzānfar, Badī'uz-Zamān (ed.) (1334/1956), *Aḥādīth-I Mathnawī*, 10 vol. Teheran: Universitate.

Gennep, A. van (1909), *Rites de passage*, Paris: E. Nourry; trad. eng. (1960), *The Rites of Passage*, trad. de M. B. Vizedom şi G. L. Caffee, University of Chicago Press.

Ghālib, M. A. (1969), *Dīwān-i fārsī. Kulliyāt*, 17 vol., Lahore: Majlas-e-Yadgar-e-Urdu.

Ghazzālī, Abū Hāmid al- (1289/1872), *Iḥyā'ulūm ad-dīn*, 4 vol., Bulaq: n.p.

Ghazzālī, Aḥmad (1942), *Sawāniḥ*, ed. H. Ritter, Istanbul şi Leipzig: Brockhaus; trad. ger. (1976), *Gedanken über die Liebe*, trad. R. Gramlich, Wiesbaden: Steiner.

Gibb, H. A. R. *et al.* (1960), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Leiden: Brill.

Goethe, J. W. von (1952), *West-östlicher Divan*, vol. 2: *Noten und Abhandlungen*, Berlin: Akademie-Verlag.

Gonda, J. (ed.) (1974) *History of Indian Literature*, vol. 8, Wiesbaden: Harrassowitz.

Gräf, E. (ed.) (1968), *Festschrift Werner Caskel*, Leiden: Brill.

Gramlich, R. (1966), *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, vol. 1, Wiesbaden: Kommissionsverlag Steiner.

Grotzfeld, H. (1970), *Das Bad im arabisch-islamischén Mittelalter*, Wiesbaden: Harrassowitz.

Grunebaum, G. E. von (1966), *The Dream and Human Society*, Berkeley şi Los Angeles: University of California Press.

Hashmī, B. A. (1933-1934), „Sarmad: His Life and Quatrains', *Islamic Culture* 7,1933: 633-73; 8, 1934: 92-104, Hyderabad: Deccan.

Heiler, F. (1961), *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart: W. Kohlhammer.

Hujwīrī, 'Alī 'Uthmān al-Jullābī al- (1911^{1}, 1959), *Kashf al-maḥ Jūb*, trad. R. A. Nicholson, Londra: Luzac.

Ibn al-Jauzī, Abū l-Faraj 'Abd ar-Raḥmān (1340/1921-2), *Talbīs Iblīs*, Cairo: Maṭba'at al-Sa'āda.

Ikram, S. H. (1953), *Armaghān-i Pāk*, Karachi: n.p. 'Irāqī, Fakhruddīn (1338/1959), *Nafaḥā al-uns*, ed. M. Tauḥīdīpūr, Teheran: Kitābdurūshī-i Sa'dī.

Kadri, Yakup (1948), *Flamme und Falter: ein Derwischroman*, trad. A. Schimmel, Gummersbach: Florestan Verlag.

Karay, Refik Halid (*ca.* 1952^{1}; 1964^{2}), *Kadinlar Tekkesi*, Istanbul Inkilâp ve Aka Kitabevleri.

Khāqānī (1338/1959), *Dīwān*, ed. Z. Sajjādi, Teheran: n.p.

Kister, M. J. (1954), *as-Sulamī's Kitāb adab aṣ-ṣuhba*, Ierusalim: n.p.

Kriss, R. şi Kriss-Heinrich, H. (1960), *Volksglaube im Bereich des Islam*, vol. 1, Wiesbaden: Harrassowitz.

Lambrick, H. T. (1960^{1}; reeditare 1972) *The Terrorist*, Londra Benn.

Leeuw, G. van der (1956), *Phänomenologie der Religion*, Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck).

Littmann, E. (1951), *Aḥmed il-Bedawī. Ein Lied auf den Ägyptischen Nationalheiligen*, Wiesbaden: n.p.

Makdisi, G (1974), „The Hanbalite School and Sufism', *Humaniora Islamica* 2, 61-72.

Massignon, L. (1922), *La Passion d'al-Hosayn ibn Mansour Hallaj, martyr mystique de l'Islam, executé à Bagdad le 26 Mars 922*, 2 vols. Paris: n.p.

Mayne, P. (1956), *Saints of Sind*, Londra: John Murray.

Maẓhar, J. (1966), *Maktūbāt*, ed. A. R. Quraishī, Bombay: Alavi Bik Dapu.

Meier, F.(ed.)(1948). "*Firdaus al-muršidīya fi asrār aṣ-ṣamadīya*": *Die Vita des Scheich Abu Ishāq al Kāzārūnī*, Leipzig: Harrosswitz. (ed.) (1957), *Die Fawā'iḥ al-ğamāl wa fawātiḥ al-ğalāl des Nağm ad-dīn al-Kubrā*, Wiesbaden: F. Steiner. (1976), *Abu Sa'īd-i Abūl-Khair*, Leiden: Brill.

Naguib, N (1972), „al-Khurūj ilā as-sayyid al-badawī', în *Fikrun wa Fann: Zeitschrift für die arabische Welt*, eds. A. Theile şi A. Schimmel, vol. 20, Hamburg.

Nizami, K. A. (1955). *The Life and Times of Shaikh Farīd Ganjj-I Shakar*, Aligarh:Catedra de istorie, Universitatea musulmană.

Nwyia, P. (1973), *Trois oeuvres inédites des mystiques musulmans: Šaqiq al-Balḥā, Ibn 'Aṭā'. Nīffarī*, Beirut: Dar al-Machreq.

Qāni' Mīr, Alī Shīr (1956), *Maqālāt ash-shu'arā'*, ed. S.H. Rashdi, Karachi: Sindhi Adabi Board.

Qushairī, Abū'l-Qāsim al- (1330/1912), *ar-Risâla fī ilm at-taṣawwuf*, Cairo: n.p.

Rahman, F. (1966^1; 1979^2), *Islam*, Londra şi Chicago: University of Chicago Press.

Ritter, H. (1955), *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn 'Aṭṭār*, Leiden: Brill. (1960), „Die Mevlânafeier in Konya vom 11. bis 17.

Dezember 1960', *Oriens* 15, 249-270.

Rūmī, Maulānā Jalāluddīn (1925-1940), *Mathnawī-yi ma'nawī*, 8 vol., ed. şi trad. cu comentariu, R. A. Nicholson, Londra: Luzac şi Leiden: Brill. (1336/1957-1967), *Dīwān-i kabīr yâ Kulliyāt-i Shams*, 10 vol., ed. Badi'uz-Zamān Furūzānfar, Teheran: University of Teheran Press.

Rypka, J. (1968), *History of Iranian Literatures*, Dordrecht: D. Reidel.

Sadarangani, H. (1956), *Persian Poets of Sind*, Karachi: n.p.

Sa'dī, Muṣliḥuddīn (1342/1963), *Kulliyāt*,ed. M. A. Fūrūghī, Teheran: n.p.

Sanā'ī, A. (1329/1950), *Ḥadīqa*, ed. M. Razawī, Teheran: n.p. (1341/1962), *Dīwān*, ed. M Razawī, Teheran: Idn Sina.

Sarrāj, Abū Naṣr as- (1914), *Kitāb al-luma' fī t-taṣawwuf*, ed. R.A. Nicholson, Londra: Luzac; Leiden: Brill.

Schimmel, A. (1968), „Sufism und Heiligen verehrung im Spätmittelalterlichem Ägypten', în ed. E. Gräf, *Festschrift Werner Caskel*, Leiden: Brill, 274-289. (1974), „Sindhi Literature", în ed. J. Gonda, *History of Indian Literature*, 8/4, Wiesbaden: Harrassowitz, 1-41. (1975), *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill:University of North Carolina Press. (1976), *Pain and Grace: a Study of Two Mystical Writers of eitghteenth-century Muslim India*, Leiden: Brill. (1978), *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalāloddīn Rūmī*, Londra: East-West Publications.

Schubart, W. (1941), *Religion and Eros*, München: C. H. Beck.

Segelberg, C. (1960), „The Coptic – Gnostic Gospel According to Philip and Its Sacramental System', *Numen* 7, 189-200.

Shāh 'Adud ul-Laṭīf (1958), *Risālō*, ed. K. B. Adwani, Bombay, n.p.

Smith, M. (1928), *Rabi' a the Mystic and Her Fellow Saints in Islam*, Cambridge University Press.

Subhan, J. A. (1960), *Sufism: Its Saints and Shrines*, Lucknow: Lucknow Publishing.

Tattawī, M.A. (1956), *Tuḥfat aṭ-ṭāhirīn*, ed. B.A. Durrānī, Karachi: Sindhi Adabi Board.

Teufel, J. K. (1962), *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs 'Alī-i Hamaḍānī*, Leiden: Brill.

Trimingham, J. S. (1971), *The Sufi Orders in Islam*, Oxford: Clarendon Press.

CAPITOLUL 16

Trupul în tradiția Sikhi

ELEANOR NESBITT

INTRODUCERE

Sikhi-i și trupul

Termenul „Sikhi" evocă imaginea unui bărbat cu barbă și plete și cu turban pe cap. Aspectul fizic și îndeosebi părul netuns sunt indicii importante ale identității sikhi. Idealul preacuviosului-oștean, sănătos din punct de vedere fizic, este reafirmat cu dramatism în fiecare *amrit pahul*, ceremonia de inițiere în Khalsa (comunitatea de sikhi care aderă la tiparul impus de către cel de-al zecelea guru al lor). Acest capitol încearcă să analizeze în ce măsură aspectul fizic al *sikhi*-ului exprimă respingerea sau afirmarea societății hinduse, musulmane sau occidentale, dar în special al celei hinduse.

După cum se sugerează, cucernicia sikhi-ilor poate fi luată drept un răspuns fizic la îndemnul: „Fiecare sikhi este rugat să-l accepte pe Granth drept guru."[1] Practicile religioase contemporane și, în general, atitudinile vizavi de trup vor fi studiate în raport cu percepțiile și dispozițiile *guru*-lui. Se sugerează că ținuta corpului individului în momentul închinării ilustrează relația dintre sikhism și societatea hindusă ca mediu înconjurător. Întrucât serviciul religios sikhi se desfășoară în cadrul tradiției specifice nordului Indiei, cu care guru nu au fost întrutotul de acord, trebuie de asemenea acordată atenție și contextului hindus mai larg. Altminteri vom înțelege greșit atât importanța jucată de guru cât și complexitatea practicii curente și a polemicii. Prezentul studiu se va axa doar asupra unora dintre elemente, văzute în cadrul unui proces interactiv continuu.

---

[1] Aceste cuvinte au fost folosite pentru prima dată în *rahitnama* (cod de disciplină), atribuit lui Prahilad Singh (McLeod 1989, p. 36).

Vom analiza mai întâi forța preceptelor cu privire la trup aflate în cărțile sfinte, apoi ne vom îndrepta privirile asupra ceremoniei de inițiere Khalsa, în lumina atât a principiilor menționate anterior cât şi a cerințelor de ordin fizic formulate de către cel de-al zecelea guru. Procedând astfel vom remarca implicațiile acestora în identitatea sikhi. În cele din urmă, în cadrul mai larg al limbajului religios al tradiției monahale din India, este sugerată ideea că sikhii îşi manifestă credința față de cărțile sfinte prin proclamarea lor drept trupul manifest al tuturor guru (considerat unic şi imuabil în spirit). Dacă se doreşte înțelegerea acestor evidente paradoxuri atunci ele trebuie analizate în cadrul acestei continuități culturale.

Comunitatea sikhi

Deşi mesajul sikhismului e virtual universal şi nenumărați sikhi trăiesc astăzi în multe țări pe toate cele cinci continente, cele cca. 16 milioane de adepți sunt, în principiu, originari din Punjab. Istoric şi emoțional aceştia sunt înrădăcinați în ținutul Punjab (în trad. literală, „cinci ape" - aluzie la cei cinci afluenți ai Indusului), limba lor maternă este punjab, vestimentația şi gastronomia este de origine punjab, fiind folosite în egală măsură atât de hinduşi cât şi de sikhi. Într-un sens mai larg, Punjabul a cunoscut numeroase invazii dinspre vest, iar până în secolul al XIX-lea, sikhismul s-a dezvoltat într-o societate predominant hindusă, dominată însă de către cârmuitori musulmani. În prezent sikhii se identifică cu acea parte a Punjabului care după 1966 a devenit statul omonim din cadrul Uniunii Indiene.

În conformitate cu preceptele lor religioase, viața *sikhi*-lor (în trad. literală, „discipol") trebuie să fie călăuzită de către guru (maestru, instructor spiritual). Pentru *sikhi*, lumina, în forma ei supremă existând ca Dumnezeu, străluceşte în persoana celor zece guru umani şi a lui Guru Granth Sahib. Guru Nanak, născut în 1469; a fost primul dintre maeştri, iar Guru Gobind Singh, decedat în 1708, a fost ultimul. Guru Granth Sahib este cartea sfântă ce însumează 1430 de pagini, cunoscută şi sub numele de Adi Granth.[2] Scrisă sau tipărită în scriere gurmukhi, aceasta cuprinde imnurile a şase dintre guru şi ale poeților neprihăniți (*bhagat*), dintre care unii au fost contemporani cu Guru Arjan Dev, cel de-al cincilea guru, iar alții au trăit înainte de Guru Nanak. Creațiile lui Guru Gobind Singh nu sunt cuprinse în Guru Granth Sahib, dar unele, care îi sunt atribuite lui, se folosesc în serviciul religios obişnuit, de zi cu zi, şi în ceremonialul de inițiere în Khalsa. În toate aspectele vieții sunt căutate principiile călăuzitoare și binecuvântarea ce răzbate din Guru Granth Sahib.

---

[2] În cadrul acestui eseu referințele din Adi Granth folosesc paginația standard, cu excepția cazurilor în care variantele din limba engleză nu sunt menționate ca atare.

Sikhii devotați respectă, de asemenea, principiile *rahit* (cod de disciplină) strâns legate de crearea de către Guru Gobind Singh în 1699 a unei comunității diferite din punct de vedere fizic și cunoscută sub numele de Khalsa. Relația dintre Khalsa și *panth* (societatea sikhi în ansamblul ei) este analizată de către McLeod (1989). În 1950 Sikh Rahit Maryada a văzut lumina tiparului, fiind în general recunoscută drept reformularea autorizată a acestui cod. (McLeod 1984, p. 71–86, pune la dispoziție o traducere a acestuia, dar și fragmente din anteriorul *rahit-namas*). În realitate există multe persoane care recunosc că sunt sikhi, dar care nu doresc inițierea în Khalsa. Dintre normele *rahit* pe care este posibil ca aceștia să le respecte, abstinența de la consumul de tutun și de la tunsul părului sunt elemente decisive ce conferă bărbaților o puternică identitate sikhi. Deși îngrijit, părul netuns (la fel ca și barba) indică o separare față de societatea hindusă și o afirmare a identității Khalsa. *Keshdhari* este termenul folosit pentru un sikhi netuns, iar importanța lui reiese în mod cât se poate de clar din definiția dată unui sikhi de către Legea Gurdwara 82/1971 emisă al Delhi (McLeod 1989, p. 98).

PRIORITĂȚILE LUI GURU NANAK

Cărțile sfinte

Guru Granth Sahib este întocmită într-un dialect local înrudit cu formele moderne ale limbilor hindi și punjab. Prin termenii *sharir, deh* și *tan* se înțelege trupul cu sensul de suport fizic pentru *atma* (sufletul individual). *Tan* e folosit în special în sintagma „tan, man, dhan" (trup, minte și bogăție) dar, de regulă, termenii utilizați pentru trup nu diferă în ceea ce privește conotațiile lor, deși *deh* are sensul originar de „înveliș" (Walker 1968, p. 162). Pe baza cercetărilor efectuate mai recent, Krause definește un *sharir* în special în strânsă legătură cu pornirile și practicile fizice, precum și cu înfățișarea temporară a persoanei, dar și ca parte a unității dintre *sharir* și *atma* (comunicare personală).

În Guru Granth Sahib trupul reprezintă bariera dincolo de care Dumnezeu este liber. Imaterialitatea îl deosebește pe Dumnezeu de restul creației. După mul mantar, afirmația fundamentală din debutul cărților sfinte, „Dumnezeu nu se naște niciodată" (Adi Granth, p. 1). După jap – ul lui Guru Gobind Singh, repetat zilnic:

> Dumnezeu e fără de naștere și fără de moarte,
> fără mădulare,
> fără formă, culoare, contur.
> (Vezi Doabia 1980, p. 59-136)

Atât particularitatea trupului cât şi efemeritatea acestuia sunt atribute ale divinului, iar conceptul hindus al coborârii sau al întrupării lui Dumnezeu în formă umană (*avatar*) nu făcea parte din mesajul transmis de guru, deşi sikhii credeau că eternul guru s-a întrupat în formă umană. În comparaţie cu sufletul (*atma*) trupul este efemer. Sufletul e văzut ca un chiriaş al trupului, ori ca pasăre cocoţată într-un copac (Macauliffe 1978, VI, p. 331). Date fiind acestea, manifestarea durerii la moartea unei persoane dragi ar trebui să cedeze locul pomenirii lui Dumnezeu şi acceptării efemerităţii:

Acest trup, credem noi, va dăinui mereu,
Acest înveliş ce se topeşte ca un vis trecător.
(Adi Granth, p. 219; vezi McLeod 1984, p. 121)

Ceea ce, conform opiniei lui Guru Nanak, l-a izolat pe om de Dumnezeu, nu a fost totuşi trupul, ci *haumai*, egocentrismul acelor persoane a căror viaţă reacţionează la *kam* (lascivitate), *krodh* (mânie), *lobh* (dorinţă), *moh* (amăgire) şi *ahankar* (mândrie) şi nu la învăţăturile *guru*-lui. Apelul lansat de către acesta nu vizează supunerea trupului şi a lui *man* (termen ce desemnează inima şi mintea, adeseori în sensul caracterului lor capricios). Deci, nici martiriul şi nici mortificarea trupului nu pot fi calea spre Dumnezeu:

Nu se poate ajunge la adevăr rămânând nemişcat
precum copacii şi pietrele,
Dar nici când eşti tăiat de viu.
(Adi Granth, p. 952)

Calea spre eliberare şi spre unire cu Dumnezeu, prin graţia *guru*-lui, este în schimb *nam simaran* (pomenirea lui Dumnezeu) în timpul vieţii active. *Nam simaran* nu presupune asceza riguroasă ci contrariul:

Unii se retrag în codru...
Alţii încremenesc precum gheaţa,
Alţii se mânjesc pe trup cu cenuşă...
Alţii îşi poartă părul încâlcit...
Alţii umblă despuiaţi, fără a mai picoti sau dormi,
Alţii îşi dau foc, mădular după mădular...
Fără numele Domnului trupurile lor devin ţărână.
(Adi Granth, p. 1285)

Contextul hindus

Atare penitenţe şi le impune doar un număr restrâns de hinduşi: asceţii *siddha*, *yogi* şi *nath*. Dar Guru Nanak a remarcat că hinduşii şi musulmanii îşi manifestau în egală măsură credinţa mai degrabă prin elemente ce ţineau de înfăţişare exterioară -- veşminte şi poziţia rituală a trupului – decât de integritatea spirituală. În contradicţie cu acestea, conceptele noastre de holism şi integrare, specifice secolului XX, sunt cele care reprezintă mai bine atitudinea *guru*-lui faţă de viaţă în aspectele ei inseparabile: trup, minte şi spirit. Acest lucru este deosebit de semnificativ având în vedere polarităţile şi ierarhiile tradiţiei hinduse. În ecologia spirituală a epocii lui Guru Nanak, un caracter formativ l-au avut unele concepte hinduse care continuă să-şi găsească expresia în religiile din India şi să influenţeze atitudinea vizavi de trup a populaţiei sikhi. În concordanţă cu străvechiul precept brahman, societatea era stratificată, membrii castelor superioare evitând orice fel de contact cu aceia a căror datorie era din tată-n fiu să îndepărteze excrementele şi stârvurile. S-a ajuns astfel la o instituţionalizare a aversiunii faţă de realitatea fizică. Consumul de carne a fost de asemenea condamnat ca fiind incompatibil cu progresul spiritual. În gândirea hindusă, viaţa era în mod ideal compusă din patru etape (*ashrama*), dintre care numai cea de a doua (*grihastha*) permitea, şi într-adevăr impunea, relaţiile sexuale, de exemplu, cu propria soţie. Anumite ordine religioase evitau viaţa de familie şi căutau unirea cu Dumnezeu prin intermediul practicilor ascetice de genul celor descrise de către diverşii guru. Guru Granth Sahib furnizează un răspuns cât se poate de limpede vizavi de aceste convingeri şi practici. În definitiv acestea s-au dovedit a fi false priorităţi care nu au reuşit să-l apropie pe individ mai mult de ţelul suprem: eliberarea de ciclul reîncarnării. Interpretările furnizate de către diverşii guru şi de către poeţii neprihăniţi (*bhagat*) nu sunt transmise prin intermediul prozei didactice, ci prin folosirea în sens ironic a imagisticii, de altfel bogată în ceea ce priveşte înfăţişarea trupului uman.

Guru n-a sfidat obiceiul căsătoriei în interiorul aceleiaşi caste, dar a ţinut să precizeze că apartenenţa la o anumită castă sau statutul social al unei persoane nu aveau vreo legătură cu progresul spiritual. Kabir (un *bhagat*) a dorit să sublinieze aceasta atunci când a formulat întrebarea:

> Dacă în vinele mele curge sânge
> Oare într-ale tale curge lapte ?
> (Adi Granth, p. 1128)

Dintr-o *janam sakhi*[3] aflăm că Guru Nanak a gătit o dată vânat într-un loc considerat sacru de către hinduşi (vezi Cole 1984, p. 183). Că avem sau nu de a face în acest caz cu un apocrif, cuvintele sale au reuşit să pună denunţarea de către brahmani a consumului de carne în adevărata ei lumină:

---

[3] *Janam sakhi* sunt relatări populare, cu caracter hagiografic, despre viaţa lui Guru Nanak, fără a poseda statutul canonic avut de către Guru Granth Sahib.

> Omul e întâi zămislit în carne...
> Apoi înşfacă sfârcul din carne.
> Ai fost plămădit din sângele părinţilor tăi
> Dar în gură tu nu pui nici peşte, nici carne .
> (Adi Granth, p. 1289–90; vezi Macauliffe 1978, I, p. 48)

Şi vegetarienii, însă, îi pot exploata pe alţii („să devoreze oameni la adăpostul întunericului"). Denunţând ipocrizia fugii de realitate, guru pledează în favoarea trupescului.

În mod asemănător, Guru Nanak a respins punctul de vedere după care celibatul juca un rol esenţial în dezvoltarea spirituală a individului. În consecinţă, în loc să-i confere calitatea de guru lui Sri Chand, fiului său ascet şi necăsătorit, i-o conferă unui discipol care era căsătorit şi căruia i-a dat numele de Angad, cuvânt ce înseamnă „mădular" sau „parte a trupului meu". Guru nu le-au cerut discipolilor abstinenţă totală în privinţa relaţiilor sexuale, ci disciplina unui mariaj bazat pe fidelitatea partenerilor. Ei au considerat că *grihastha ashrama* (starea de unire conjugală) este cea mai favorabilă dintre stări.

Femeile

De aici decurg o serie de implicaţii în ceea ce priveşte perceperea femeii. În tradiţia indiană s-a considerat că sexualitatea feminină îl distrage pe bărbat de la ascensiunea lui spirituală şi îi periclitează vigoarea, care scade datorită pierderii de spermă (Aslam 1979, 133f; Carstairs 1957, 85). Cuvintele *guru*-lui sunt înţelese aşa cum trebuie de către sikhi, în vederea cinstirii statutului femeii:

> Cu ajutorul unei făpturi, a celei ocărâte, se face
> zămislirea noastră, şi tot din ea vedem lumina zilei.
> Logodna noastră tot cu ea se face, ş-apoi însurătoarea...
> De ce să osândim acea făptură care şi pe regi îi naşte?
> (Adi Granth, p. 473)

Metafora, privind sentimentul femeii faţă de iubitul ei, este completată de către guru cu sentimentul pe care sufletul uman îl arată lui Dumnezeu. În mod simultan, prin aceasta se consolidează ideea de supunere a femeii, iar apoi sunt încurajaţi bărbaţii de a se considera nu numai soţi, agricultori sau războinici (de fapt rolul lor ca bărbaţi), ci şi, în faţa lui Dumnezeu cel puţin, de a juca rolul feminin într-o relaţie de ordin spiritual (vezi Nikky-Guninder Kaur Singh 1993, p. 90-117).

INIŢIEREA

Văzută în legătură cu afirmaţiile *guru*-lui, *amrit pahul* (ritualul de iniţiere în Khalsa), din punct de vedere vizual, reafirmă combinarea dintre lumea materială şi cea spirituală, precum şi egalitatea tuturor, chiar şi a celor din castele inferioare şi a femeilor (deşi în practică *panj pyare*, aceia care conduc ceremonia, sunt bărbaţi[4]). Obsesia brahmană faţă de impuritate şi de puritate, instituţionalizată în norme ale comensualismului, este practic răsturnată în clipa în care candidaţii beau *amrit* din aceeaşi cupă, terminând resturile în ordinea inversă. Trupurile iniţiaţilor, bărbaţi sau femei, poartă toate semnele loaialităţii: părul netuns, pieptenele, brăţara, sabia scurtă şi *kachh*-ul (lenjeria din bumbac), care toate poartă numele de *panj kakke* (cinci articole care în limba punjab încep cu K). Principiile expuse de către anteriorii guru sunt transpuse într-o manieră războinică evidentă. Toţi participanţii la ceremonie îngenunchează ţinând însă genunchiul stâng ridicat, în poziţia *bir asan*, poziţia cazonă dinaintea atacului (vezi Singh şi Rai 1984, p. 58).[5] Cel de al cincilea şi cel de al nouălea guru fuseseră executaţi de către autorităţile mogulului, iar răspunsul fiilor acestora, Guru Hargobind şi Guru Gobind Singh, a fost recurgerea la arme. Guru Gobind Singh a impus Khalsa-ei sale disciplină şi devotament până la sacrificiul de sine, stipulate în coduri (*rahit*) succesive. (Termenul Khalsa poate fi tradus literal atât ca „pur" cât şi ca „loialitate personală faţă de guru, nu prin intermediari".)

Sikhi-ul Khalsa trebuie să fie atât preacuvios cât şi oştean, *sant – sipahi*, cucernic şi gata de acţiune împotriva nedreptăţii. Pentru un Khalsa iniţiat, cele cinci articole care încep cu K nu sunt nici uniformă şi nici insignă pentru a fi purtate doar la anumite ocazii. Credinciosul Khalsa nu se desparte de *kirpan* (sabie) nici măcar la baie (Singh şi Rai 1984, p. 52). *Panj kakke* nu pot fi separate de persoană, ba mai mult *kesh*-ul (părul netuns) face parte din aceasta. Încurajată în mod specific de către cel de al doilea guru, sănătatea fizică a fost şi continuă să fie inclusă în perfecţiunea fizică, simbolizată de către podoaba capilară. Un *panj pyare* trebuie să aibă un fizic desăvârşit (nemutilat şi fără diformităţi) şi să se conformeze codului de disciplină. Guru Gobind Singh a interzis circumcizia (Macauliffe 1978, V, p. 99) şi îndepărtarea părului din oricare regiune a corpului. A interzis apoi consumul de tutun, al băuturilor alcoolice şi al narcoticelor. Candidaţii pentru *amrit pahul* se obligă să respecte acest cod, care în acest spaţiu nu poate fi discutat decât în mod selectiv.

---

[4] Cercetările efectuate pe teren în 1992 printre sikhii din Coventry nu au dat în vileag nici cel mai mic indiciu privind nemulţumirea bărbaţilor sau a femeilor vizavi de această limitare. Pentru o dezminţire a aluziei că cinci femei îmbrăcate în uniformă („panj piarian") în cadrul unei procesiuni la Hounslow nu ar fi reprezentat decât o „gardă de onoare" pentru cărţile sfinte, vezi *Des Pardes*, săptămânalul englez de limbă punjab, 4 decembrie 1992, p. 11.

[5] Fotografiile din această lucrare, reprezentând dansuri populare, lupte cu săbii, scene din timpul meditaţiilor, ilustrează limbajul gesturilor la sikhi mai bine decât o fac cuvintele.

Cei cinci de K

Pentru sikhi, cei cinci de K, în special *kesh*-ul, au dobândit un sens profund. Fiecare poate fi interpretat drept înfierare a unei norme din societatea hindusă, tot aşa cum interzicerea fumatului şi a consumului de carne *halal* reprezintă o înfierare a practicii musulmane. În plus, K-urile simbolizează şi promovează principii etice specifice. De exemplu, *kachh*-ului, un articol de îmbrăcăminte cusut şi mai convenabil de purtat în luptă decât articolele de vestimentaţie ale hinduşilor care doar se înfăşoară în jurul trupului, i se conferă sensul de înfrânare a activităţii sexuale. *Kangha*-ul (pieptene mic din lemn) simbolizează igiena şi disciplina cazonă, opusul părului încâlcit şi nepieptănat al hinduşilor care se leapădă de sine. Cunoaşterea contextului adânceşte înţelegerea manifestată de sikhi faţă de *kesh*. În analiza pe care o fac celor cinci K, cercetătorii investighează contextul istoric. Uberoi vede în acestea inversarea premeditată a caracteristicilor iniţierii hinduse: *kesh*-ul inversează *mundan*-ul (ritualul raderii pe cap) tipic pentru iniţierea hindusă (1980, p. 38). Plecând de la aceasta Das (vezi 1977 şi 1985) dezvoltă ideea că:

> Combinaţia dintre contrastul *in praesentia*[de ex. brăţara din oţel şi sabie] şi contrastele *in absentia* [de ex. părul lung şi îngrijit al unui sikhi faţă de părul încâlcit al unui ascet hindus] reuşeşte să anuleze delimitarea categorică între lepădarea de sine, înrudire şi a fi capul familiei, atât de răspândită în lumea hindusă. (1985, p. 194-5).

Ar fi prematur, totuşi, să presupunem că trăsăturile fizice ale *sikhi*-ului Khalsa şi ale *keshdari*-lor,[6] care nu au fost iniţiaţi, simbolizează o revoltă împotriva întregii societăţii, sau atunci cel puţin împotriva normelor statornicite în Punjab, fie ele hinduse sau musulmane. Înainte de a trage această concluzie, trebuie avută în vedere dovada literară furnizată de McLeod, după care portul părului lung, devenit deja un obicei pentru bărbaţii din casta Jat, este reprezentat cu tărie de către *panth*-ul sikhi (1976, p. 52). Mai există apoi afirmaţia lui Jagjit Singh, după care şi bărbaţii din alte caste hinduse poartă părul lung. Hershman (1974) analizează semnificaţia pe care părul, în numeroasele sale forme, o are pentru populaţia de ambele sexe din Punjab, hindusă sau musulmană. Din această analiză reiese faptul că la femeile sikhi portul părului este acelaşi ca şi în cazul femeile hinduse şi musulmane din Punjab, deşi o femeie sikhi nu îşi rade capul, cum ar face-o femeile hinduse din motive de ordin religios, precum doliul. În ceea ce priveşte părul, spre deosebire de femeia sikhi, bărbatul netuns adoptă un aspect care îl deosebeşte de ceilalţi bărbaţi din Punjab. Acesta adoptă norma general valabilă pentru femei – părul netuns – fără a mai prelua însă şi interdicţiile care o însoţesc, de ex. când este permisă spălarea lui. Semnificaţia de ordin sexual pe care Hershman o identifică în portul părului diferă foarte mult de sensurile pe care sikhii le percep. În acest sens, e posibil ca sikhii să acorde părului lor – dar şi celorlalte articole K – diverse semnificaţii care, la rândul lor, să difere din punct de vedere al forţei de sensurile date în sec. al XVIII-lea.

---

[6] *keshdhari* – în trad. literală, „acela care păstrează părul netuns" – este un termen folosit pentru un sikhi care în această ordine de idei respectă disciplina Khalsa.

Abundă dovezile privind semnificaţiile de ordin emoţional ale *kesh*-ului pentru bărbaţii sikhi. Femeile nu au fost niciodată supuse de către societate unei asemenea presiuni de a-şi tăia părul. De aceea *kesh*-ul, şi prin extindere turbanul, considerat în nordul Indiei drept cel mai impunător dintre obiectele folosite de bărbaţi pentru acoperirea capului, a devenit în egală măsură atât pentru sikhi cât şi pentru alte etnii simbolul individualităţii sikhi. Povestea *janam-sakhi* a unui discipol sărac, care îşi vinde părul din cap pentru a cumpăra *guru*-lui său de mâncare, sugerează că lucrurile nu stau întotdeauna aşa (McLeod 1980, p. 50).

Mult mai cunoscută de către sikhi este povestea lui Bhai Taru Singh, martir din sec. al XVIII-lea, care a preferat să fie scalpat decât să permită să i se taie părul. Două veacuri mai târziu, în biografia sa, Bhai Randhir Singh, erou al luptei pentru independenţă a Indiei, descrie cum a refuzat să mănânce în închisoare, deoarece mai întâi trebuia să-şi pieptene părul, iar pentru aceasta avea nevoie de un anumit fel de ulei (Trilochan Singh n.d., p. 383ff.). Mulţi dintre bărbaţii sikhi sunt *keshdhari*, deşi nu au luat *amrit*.

Sikhii demonstrează cu miile în apărarea dreptului lor de a purta turban, în ciuda faptului că în Marea Britanie mulţi dintre bărbaţii sikhi – majoritatea provenind din casta Jat, dominantă din punct de vedere numeric – s-au lipsit de *kesh*-ul lor, din raţiuni practice, precum dorinţa de a avea un loc de muncă. Beetham (1970) ne pune la dispoziţie o analiză detaliată a disputelor referitor la dreptul personalului sikhi de pe autobuze de a purta turban. Protestele ulterioare ale *sikhi*-lor vizavi de obligativitatea portului de către motociclişti a căştii de protecţie au avut drept rezultat eliberarea lor de această răspundere legală (dispensă pe motiv de religie), stipulată de legea decretată în acest sens în 1976, citată de Sacha (1988, p. 38). Din toate aceste exemple reiese caracterul sacru al *kesh*-ului, considerat inseparabil de individualitatea sikhi. Astfel, în cazul intervenţiilor chirurgicale, unii dintre sikhi preferă mai degrabă să moară decât să li se îndepărteze părul de pe corp (Bennett 1990). Din 1984, când trupele guvernamentale indiene au luat cu asalt Templul de Aur din Amritsar, reacţia frecventă la această ameninţare la adresa sikhismului a fost ca bărbaţii sikhi cu părul scurt şi fără barbă să-şi lase să crească părul şi barba.

În prezent, a se conforma codului de disciplină Khalsa înseamnă mai degrabă o puternică individualitate sikhi, decât izolarea deliberată de societatea islamică sau o răsturnare a normelor hinduse. Abaterea de la *rahit* este în sine un mesaj ce diferă de la un individ la altul, în funcţie de sex, de castă sau de împrejurare. Pentru un bărbat, fumatul presupune respingerea atât a unui principiu sikhi cât şi a unui obicei universal acceptat, în vreme ce pentru o femeie, acesta înseamnă repudierea unei opinii mai răspândite în sudul Asiei în privinţa unui comportament adecvat al femeii. Dacă o femeie îşi tunde părul sau un bărbat îşi tunde barba, aceştia se îndepărtează de idealurile Khalsa, dar nu şi de *panth* în ansamblul ei. Dacă un bărbat din casta Jat se bărbiereşte şi poartă părul scurt, identitatea lui ca sikhi nu va fi pusă, de regulă, sub semnul întrebării, dar când un bărbat sikhi dintr-o castă mai puţin omogenă, precum Khatri sau Ramgarhia, se lipseşte de *kesh*, atunci e foarte probabil ca el să fie luat drept hindus. McLeod dezvoltă aceasta într-o formă mai detaliată (1989, p. 111-12).

OBICEIURI CONTEMPORANE: ASPECTE SUPLIMNETARE

La o privire asupra diverselor ipoteze cu privire la trupul femeii, la sănătate şi la regimul alimentar, se poate observa că în sec. XX atitudinea pe care sikhii o manifestă vizavi de trup se înscrie pe linia adoptată de normele şi presupunerile societăţii din Punjab.

Femeile

În timpul conflictului din sec. al XVIII-lea, femeile au pus mâna pe arme. Amintindu-şi de acest fapt şi de respectul pe care guru îl arată femeilor, un număr tot mai mare de femei sikhi din zilele noastre poartă turban. Însă, ceea ce dictează, totuşi, comportamentul fizic al femeii – vestimentaţia şi gradul relaţiilor cu bărbaţii – nu este câtuşi de puţin un precept al sikhismului, ci principiul *izzat* (onoarea) ce domină societatea din Punjab. Acesta acţionează şi în dezacord cu diversele presiuni exercitate de către societatea occidentală şi de gândirea feministă. Unii sunt de părere că *izzat* este deosebit de puternică în cadrul castei Jat, care e şi cea mai numeroasă în cadrul comunităţii sikhi (Pettigrew 1972). *Izzat* înseamnă a percepe condiţia şi renumele propriei familii. Onoarea trebuie păstrată, întărită şi, ori de câte ori e necesar, apărată cu preţul propriei vieţi. Cel mai mare pericol pentru onoare vine din partea lipsei de pudoare sau a zvonurilor privind lipsa de pudoare a femeilor dintr-o familie. Pentru multe dintre rude, trupul unei femei, îndeosebi al celei nemăritate, devine în mod virtual scena dezonoarei. Relatările lui Pettigrew, izvorâte din propria ei experienţă ca cercetător pe teren şi de curând intrată prin căsătorie într-o familie Jaţ, prezintă toate aceste probleme într-un mod cât se poate de clar.

Boala

În cărţile sfinte, ca de altfel în general în întreaga tradiţie indiană, nu se face nici un fel de deosebire între tulburările de ordin fizic, mintal sau spiritual. Întreaga *dukh* (suferinţă) vine de la *haumai* (eu) şi se vindecă o dată cu practicarea *nam simaran* (pomenirea lui Dumnezeu) (Atamjit Singh 1983). Mulţi dintre sikhi sunt în stare să depună mărturie în ceea ce priveşte puterea de vindecare pe care o au *gurbani* (imnurile din Guru Granth Sahib). Ţinând seama de acestea, adeseori se citeşte Sukhmani Sahib.[7] Alţii, în schimb, sunt gata să confirme puterea declamărilor din cărţile sfinte de a vindeca diversele simptoame de ordin fizic (Singh, Singh şi Brar, 1979). Apa păstrată în apropierea cărţilor sfinte pe durata unei lecturi complete e cunoscută sub numele de *amrit* (nectar, apă sfinţită) şi se crede că aduce sănătate şi noroc. Plecând de la povestea vestită a vindecării soţului olog al lui Rajni în lacul care ulterior a devenit Amritsar, multă lume consideră că îmbăierea în ochiurile de apă sau lacurile din locurile care au legătură cu diverşii guru, are putere terapeutică (Singh, Singh şi Brar, 1980). În plus, aşa cum reiese dintr-o inscripţie de la templul Baoli Sahib din Goindval, Punjab, multă lume crede că îmbăierea dimpreună cu declamarea cărţilor sfinte eliberează sufletul pentru reîncarnarea ulterioară.

.Cultura din Punjab moşteneşte de la medicina ayurvedică şi cea islamică ideea universal acceptată că boala e cauzată de instabilitatea umorilor din trup. Conform acestei viziuni, trupul nu este o entitate izolată de restul creaţiei, ci un sistem ecologic care funcţionează după aceleaşi procese ca şi mediul material mai larg, din care şi el face parte. Pe de altă parte, nici minte nu există care să poată fi tratată separat de trup (vezi Kakar 1982 şi Zimmerman 1987). Krause (1989) afirmă că, pentru hinduşi şi sikhi deopotrivă, lăcaşul „minţii" nu este capul ci inima (*hriday*). Indiferent de comunitatea religioasă, populaţia din Punjab a moştenit viziunea tradiţională, după care efectul răcoritor şi încălzitor al mâcărurilor menţin sau răstoarnă echilibrul material al trupului (vezi Aslam 1979, p. 218-40; Beck 1969).

---

[7] Sukhmani Sahib este un imn compus de către Guru Arjan Dev.

Alimentația

Referitor la subiectul alimentației – intrinsec oricărei discuții despre trup – în cadrul *panth* (comunitatea sikhi), o comunitate simbolizată de către *teg* și *deg* (sabia și oala de gătit), acționează și se combină atitudini bine definite. Tendința de a consuma carne într-o cantitate tot mai mare și mai diversificată (de ex. în Marea Britanie, carne de curcan, cu ocazia Crăciunului), aparent nu contrazice cuvintele lui Guru Nanak, citate mai sus (Adi Granth, 1289 – 1290). Dar pentru mulți dintre sikhi, ca de altfel și pentru mulți dintre hinduși, este un lucru de neconceput ca o persoană atât de sacră, precum un guru, să fi consumat carne. Deși, se afirmă că Guru Gobind Singh ar fi interzis doar consumul de carne *halal* (animalele sacrificate conform preceptelor islamice), sikhii *amrit* (inițiați) se obligă să țină un regim alimentar fără ouă, pește și carne de orice fel. Ceea ce caracterizează mișcările actuale din interiorul *panth*-ului, la fel ca și pe cele dinainte, sunt deciziile pe care acestea le-au adoptat în favoarea unui regim alimentar nonvegetarian. Vegetarianismul strict este propriu pentru secta Namdhari (Kuka). Credincioșii care au fost influențați de unii mentori spirituali, precum Baba Nand Singh din Nanaksar, se abțin de la o alimentație nonvegetariană și, în consecință, reinterpretează relatările despre unii guru de mai târziu care au practicat vânătoarea (Doabia 1981, p. 100).[8]

Închinarea

În încercarea de a cunoaște și de a înțelege atitudinea pe care sikhii zilelor noastre o manifestă în raport cu trupul și cu materialitatea acestuia, chiar și în Occident se face mai puțin simțită presiunea pe care ideile de factură creștină sau cele laice occidentale o exercită sub forma unei continue interacțiuni între elementele provenite din regiunile nordice ale Indiei de altădată, unde s-a născut sikhismul.

În gurdwara, termen aplicabil oricărui spațiu în care se află amplasată Guru Granth Sahib, sikhii, individual sau în grup, dau glas acestei interacțiuni culturale în prezența lui Guru Granth Sahib, întruchiparea diverșilor guru. Potrivit unei răspândite relatări *janam-sakhi*, la Mecca Guru Nanak s-a întins pe jos dinadins, cu picioarele îndreptate către *miharab*-ul unei moschei (nișa care indică direcția pe care se află amplasată Kaaba, centrul venerat al lumii islamice). (Gravura unui artist din sec. al XIX-lea reprodusă în lucrarea lui McLeod 1991, fig. 7.) Chiar dacă această relatare a apărut ca încercare a discipolilor de a-l considera pe Guru Nanak drept supremul mentor, în prezent sikhii o interpretează drept reliefare a ideii că Dumnezeu e pretutindeni, idee de altfel eclipsată de însăşi poziţia şi orientarea trupului în timpul rugăciunii musulmane (Singh K. 1963, p. 36). Dar credinţa se manifestă întotdeauna în poziţia adoptată de trup şi în gestică, iar practicile sikhi din zilele noastre nu constituie o excepţie în acest sens. Toţi cei aflaţi în prezenţa cărţii sacre Guru Granth Sahib îşi acoperă capul (în cazul în care nu poartă turban), se descalţă şi apoi păşesc până în faţa acesteia. În faţa cărţii, ei îngenunchează pe rând şi se închină plecând fruntea la pământ (*mattha tekna*). După care se aşează cu faţa la scripturi, cu picioarele încrucişate, deoarece întinderea picioarelor către acestea ar fi considerată o lipsă de respect. Credincioşii se aşează întotdeauna sub nivelul suportului pe care se află plasată Guru Granth Sahib. Atunci când cărţile sfinte nu sunt prezente la rugăciune, acest cod de conduită nu se aplică.

---

[8] „Din când în când Baba Nand Singh Ji a afirmat faptul că gurbani interzice cu strictețe consumul de carne, pește și ouă...ei susțineau că, „unii satguru au omorât într-adevăr animale, când s-au dus uneori la vânătoare. Satguru au avut și mai au încă puterea de a-i însufleți pe morți. N-au ucis pentru carne, pentru că ei nu consumau carne. Au ucis pentru a pune capăt ciclului propriilor morți și nașteri."

Volumul e aşezat pe *palki* sau *manji* (palanchin sau pat), pe nişte perne de sprijin. Când cartea stă deschisă dar nu se citeşte din ea, atunci se acoperă cu *rumalas*, ţesături din materiale strălucitoare. Deasupra se află un baldachin din lemn sau din ţesătură. Oricine s-ar afla în serviciul cărţii Guru Granth Sahib, trebuie să agite un *chauri*. Acest evantai în formă de pămătuf simbolizează autoritatea princiară, deoarece numai prinţilor şi mentorilor spirituali li se ţinea răcoare în acest fel de către cei aflaţi în slujba lor. Pe timpul nopţii scripturile erau „aşezate la odihnă" (*sukhasan, santokh*). Pe timpul lunilor mai răcoroase, în unele gurdwara, cartea Guru Granth Sahib e acoperită cu mai multe *rumalas*, sau mai groase (Singh, I. P. 1961). În acest fel, şi preocupaţi de detaliu, credincioşii fac zilnic dovada respectului lor pentru cărţile sfinte în calitatea lor de guru.

Dat fiind limbajul indian, dominant din punct de vedere cultural, al grijii deosebite faţă de imaginile şi reprezentările zeităţilor în altarele hinduse, aceasta este norma estimată ce decurge în mod natural din convingerea că acest volum cu imnuri sacre este „paragat guran ki deh" (trupul întruchipat al Maestrului). Această metaforă este apoi dezvoltată într-o poruncă atribuită celui de-al zecelea guru, datând din sec. al XVIII-lea.

> Cea de a doua [formă de manifestare a lui Guru] este Granth, cartea sfântă. Pe aceasta va trebui s-o acceptaţi ca pe o frântură din mine, respectându-i slova la fel cum respectaţi părul meu. (Nand Lal, *Prasan Uttar*, citat în McLeod 1989, p. 53)

Dar modul în care scripturile îl întruchipează pe guru este perceput diferit de către fiecare sikhi în parte. De exemplu, Indarjit Singh scrie următoarele:

> Când cel de-al zecelea guru a spus: „Granth Sahib va fi considerată viitorul guru", el a făcut referire, în mod cât se poate de clar, la învățăturile cuprinse în aceasta, nu la hârtie și la cerneală. El a avut în vedere conținutul, nu recipientul. Atunci când în *gurdwaras*–urile noastre construim „locuri de odihnă" tot mai somptuoase pentru Granth Sahib, nu uităm noi oare să facem deosebire între venerația legitimă și idolatrizarea plină de superstiții? (Singh, L., 1985, p. 27-8.)

COMENTARIUL UNEI MINORITĂȚI

Dar credincioșii din unele gurdwara – în Marea Britanie îndeosebi Nanaksar gurdwara de la Smethwick și Coventry – ar putea considera că o atare practică e intrinsecă încrederii arătate cărților sfinte în postura de „paragat guran ki deh" (Nesbitt 1985). În aceste gurdwara, pe ai căror enoriași mulți dintre sikhi îi consideră eretici datorită formelor și nivelului pe care credința față de un lider în viață a atins-o, cărțile sfinte au ajuns să fie acoperite cu *rumalas* de dimensiunea unor cuverturi de pat. Se oferă mâncare de trei ori pe zi. Gura cititorului e acoperită cu o pânză albă pentru ca saliva acestuia să nu îl necinstească pe guru. Ba chiar în unele Nanaksar gurdwara din India, cu fiecare anotimp se schimbă podeaua, pentru ca guru să poată beneficia de o temperatură plăcută. Bineînțeles că explicația pentru toate acestea nu se va regăsi în disprețul față canoane, pe care Guru Nanak l-a manifestat la Mecca. Mai degrabă are de a face cu credințele și practicile specifice mai vastului context hindus al sikhismului, dacă plecăm de la convingerea foarte răspândită, de altfel, printre sikhi, referitor la porunca lui Guru Gobind Singh: „Guru maniahu Granth", și anume, „Recunoașteți pe Granth drept guru" (McLeod 1976, p. 66 și 1989, p. 36).

Balbir Singh inventariază aceste detalii ale practicilor religioase, ce s-au născut toate din convingerea că scripturile sunt literalmente trupul *guru*-lui (*deh*), și pledează în favoarea unei atare convingeri, plecând de la un precedent hindus, în care credința pe care enoriașii au manifestat-o față de o imagine a fost răsplătită când Dumnezeu li s-a înfățișat (1983 partea a I-a, p. 85ff.). Asemănător, credința lui Baba Nand Singh față de cărțile sfinte, în postura de „paragat guran ki deh", fusese atât de intensă, încât Guru Nanak i s-a înfățișat acestuia în timpul meditației (vezi Doabia 1981). După care Baba Nand Singh a așezat mâncare în fața lui Guru Granth Sahib și a postit timp de mai multe zile până la confirmarea credinței sale, până în clipa în care a constatat că mâncarea se împuținase, adică guru se atinsese de aceasta.

În Nanaksar gurdwaras, credința în puterea cărților sfinte de a fi guru, conduce în mod discutabil la acceptarea unui punct de vedere mai degrabă hindus de cât sikhi, după care asceza şi celibatul sunt superioare *grihastha*-ei (căsniciei). Slugile lui Guru Granth Sahib din Nanaksar gurdwaras se numesc *bahingam*, termen ce provine de la un cuvânt sanscrit pentru pasăre, ceea ce subliniază de fapt detaşarea lor de tot ce e lumesc şi material. Baba Nand Singh nu a fost căsătorit, iar acestui nucleu de *bahingami* i se impune celibatul (Doabia 1981, p. 19).

CONCLUZIE

Credinţa arzătoare care se manifestă în interiorul *panth*-ului şi formulată cât se poate de clar în limbajul specific al tradiţiei din nordul Indiei, este permanent supusă criticii venite atât din afară cât şi din interior, că este „prea hindusă", sau că „nu e sikhi". Sikhismul este o religie de tip protestant, încă puternic încastrată cultural în tradiţiile mai vechi şi pe ale căror priorităţii diverşii guru le-au contestat. Mereu acestea ies la suprafaţă sub forma unor noi combinaţii. Ca reacţie la acestea, membrii interesaţi ai Khalsei se străduiesc, în mod constant, să consolideze definiţia în baza căreia cineva poate fi pe bună dreptate etichetat drept „sikhi". Practica acceptată de către Khalsa este profund hindusă (în sensul vechi şi mult mai larg de indiană) în ceea ce priveşte limbajul utilizat. Nimic nu ilustrează mai bine acest fapt decât practicile religioase şi ipotezele sikhiilor în privinţa trupului.

BIBLIOGRAFIE

Aslam, M. (1979), The Practice of Asian Medicine in the United Kingdom, University of Nottingham, teză de doctorat nepublicată.

Beck, B. E. F.(1969), Colour and Heat in South Indian Ritual, *Man* (n.s) 4, p. 553-72.

Bedi, Sohinder Singh (1971), *Folklore of the Punjab*, New Delhi: National Book Trust.

Beetham, D. (1970) *Transport and Turbans*, Oxford University Press for Institute of Race Relations.

Bennett, O. (1990), *Listening to Sikhs*, Londra: Unwin Hyman.

Carstairs, G. M. (1957), *The Twice-born, a Study of a Community of High Caste Hindus*, Londra: Hogarth Press.

Cole, W. O. (1984), *Sikhism in its Indian Context 1469-1708*, Londra: Darton, Longman and Todd.

Das, V. (1977), *Structure and Cognition: Aspects of Hindu Caste and Ritual*, Delhi: Oxford University Press. (1985), Paradigms of Body Symbolism. An Analysis of Selected Themes in Hindu Culture, în eds. R. Burghart and A. Canthe, *Indian Religion*, Londra: Curzon, 180-207.

Doabia, Harbans Singh (rep. 1980), (trad.) *Nitnem*, Amritsar: Singh Brothers. (1981), *Life Story of Baba Nand Singh Ji of Kaleran* (*Nanaksar*), Amritsar: Singh Brothers.

Douglas, M. (1973), *Natural Symbols*, Londra: Penguin.

Gideon, H. (1972), A Baby is Born in the Punjab, *American Anthropologist*, 64, p. 1220-34.

Hershman, P. (1974), Hair, Sex and Dirt, *Man*, N. S. 9, 274-98. (1977), Virgin and Mother, în ed. I. Lewis, *Symbols and Sentiments: Cross-Cultural Studies in Symbolism*, Londra: Academic Press, p. 269-92. (1981), *Punjabi Kinship and Marriage*, ed. H. Standing, Delhi: Hindustan Publishing Corporation (India).

Kakar, S. (1982), *Shamans, Mystics and Doctors: A Psychological Enquiry into India and its Healing Traditions*, New York: A. Knopf.

Krause, L.-B. (1989),The Sinking Heart: a Punjabi Communication of Distress, *Social Science and Medicine* Spring, p. 563-75.

Macauliffe, M. A. (rep.1978), *The Sikh Religion*, I-VI, New Delhi: S. Chand.

McLeod, W. H.(1968), *Guru Nanak and the Sikh Religion*, Londra: Oxford University Press. (1976), *The Evolution of the Sikh Community*, Oxford Clarendon Press. (1980a), *Early Sikh Tradition*, Oxford Clarendon Press. (ed.) (1980b), *The B40 Janam-Sakhi*, Amritsar: Guru Nanak Dev University. (trad. şi ed.) (1984) *Textual Sources for the Study of Sikhism*, Manchester University Press. (1989), *Who is a Sikh?*, Oxford: Clarendon Press. (1991), *Popular Sikh Art*, Delhi: Oxford University Press.

Nesbitt, E.M.(1985),The Nanaksar Movement, *Religion*. 15, 67-79.

Oberoi, Harjot Singh (1987), The Worship of Pir Sakhi Sarvar: Illness, Healing and Popular Culture in the Punjab, *Studies in History*, N.S.3/1, 50-3.

Pettigrew, J. (1972), Some Notes on the Social System of the Sikh Jats, *New Community* 1/5, 354-63. (1891), Reminiscences of Fieldwork among the Sikhs, în ed. H. Roberts, *Doing Feminist Research*, Londra: Routledge, 62-81.

Sacha, G. S. (1988), *The Sikhs and their Way of Life*, ed. a 2-a Southhall: The Sikh Missionary Society. (Marea Britanie).

Sambhi Piara Singh (1986/1987), A Survey of Religious Attitude to Meat Eating, *The Sikh Messenger*, Winter/ Spring 27-31.

Singh, Atamjīt (1983), The concept of Healing in the Sikh Scriptures, *Studies in Sikhism and Comparative Religion*, New Delhi: Guru Nanak Foundation, aprilie, 53-7.

Singh, B. *Pragat Guran ki deh*, ed a 3-a, Jagraon: n.p. (Punjab).

Singh, I, P. (1961), Religion in Daleke a Sikh Village, in ed. L. P. Vidyarthi, *Aspects of Religion in Indian Society*, Meerut: Kedar Nath Ram Nath, 191-219.

Singh, Indarjit (1985), Sikhism a Philosophy for Today, *The Sikh Messenger*, Autumn, 24-9.

Singh, Jagit (1985), *Perspectives on Sikh Studies*, New Delhi: Guru Nanak Foundation.

Sing, Joginder, Singh, Harcharan, şi Brar, Baldev Singh (1979), The Sukhmani and High Blood Pressure, *Journal of Sikh Studies*, 6/1 Amritsar, 45-62. (1980), Effect of Holy Dips in Treatment of Rheumatoid Arthritis and Osteo Arthritis in Believers, *Journal of Sikh Studies*, 6/1, Amritsar, 106-20.

Singh, Khushwant (1963), *A History of the Sikhs Volume I:1469-1839*, Delhi: Oxford University Press.

Singh, Nikky-Guminder Kaur (1993), *The Feminine Principle in the Sikh Vision of the Transcendent*, Cambridge University Press.

Singh, Trilochan (trad. şi introd.) (n.d.) *Autobiography of Bhai Sahib Randir Singh*, Ludhiana: Bhai Sahib Randir Singh Publishing House.

Singh, Trilochan *et.al.* (trad.) (1960), *Selection from the Sacred Writings of the Sikhs*, UNESCO collection of representative works, Londra: G. Allen şi Unwin.

Talib, G. Singh (1983), *Sikhism and Yoga*, Londra, Guru Nanak Foundation., Marea Britanic, Uberoi, J. P. Singh (1980), The five symbols of Sikhism, în ed. L.

M. Joshi, *Sikhism*, ed. a 2-a, Patiala, Guru Gobind Sing Dept. of Religious Studies, Punjabi University, 131-46.

Walker, B. (1968), *Hindu World*, vol 1, Londra: Allen şi Unwin.

Zimmerman, F. (1987), *The Jungle and the Aroma of Meats: An Ecological Theme in Hindu Medicine*, Berkeley: University of California Press.

Autori

TALAL ASAD şi-a efectuat studiile în Marea Britanie. În prezent este profesor de antropologie la City University din New York iar înainte a predat la Universitatea John Hopkins, la Noua Şcoală pentru Cercetări Sociale din New York, precum şi la Universitatea Hull. Cea mai recentă carte a lui se intitulează *Genealogies of Religion* (1993).

SARAH COAKLEY a absolvit teologia la Cambridge şi la Harvard. Actualmente deţine titlul de Profesor Mallinckrodt în teologie la Facultatea de Teologie Harvard. Înainte a predat la Colegiul Oriel, Oxford, precum şi la Universitatea Lancaster. Este autoarea următoarelor lucrări: *Christ without Absolutes: A Study of the Christology of Ernst Troeltsch* (1988), *God, Sexuality and the Self: An Essay 'On the Trinity'* (pe cale de apariţie) şi co-editor împreună cu David A. Pailin al lucrării *The Making and Re-making of Christian Doctrine* (1993).

STEVEN COLLINS este profesor şi în cadrul Catedrei de limbi şi civilizaţii din Asia de Sud a Universităţii Chicago. Este autor al următoarelor titluri: *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravadā Buddhism* (1982) şi *Nirvanāna and other Buddhist Felicities* (1998).

WENDY DONIGER (fostă Wendy Doniger O'Flaherty) a fost balerină mai înainte de a obţine două doctorate în sanscrită şi în studii indiene la Universităţile Harvard şi Oxford. A predat la Harvard, Oxford, Universitatea Londra, precum şi la Universitatea Berkley, California. În prezent deţine titlul de Profesor Mircea Eliade de Istoria religiilor la Universitatea Chicago. Este autoare a mai multor cărţi, printre care: *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts* (1980), *Dreams, Illusion and Other Realities* (1984) şi *Other People's Myths: The Cave of Echoes* (1988). De asemenea a editat şi a tradus multe texte printre care: *Hindu Myths* (1975), *The Rig Veda* (1981) şi, împreună cu Brian K. Smith, *The Laws of Manu* (1991). Cea mai recentă carte a ei se intitulează *Splitting the Difference: Gender and Myth in Ancient Greece and India* (1999).

LOUIS JACOBS şi-a efectuat studiile la Manchester Talmudical College şi la University College din Londra. Din 1964 este rabin al sinagogii New London. Mai recent a funcţionat ca profesor invitat de Studii ebraice la Universitatea Lancaster. Este autor al unui număr de cărţi printre care: *A Jewish Theology* (1973), *Principles of Jewish Faith* (1964/1, 1988/2), *The Talmudic Argument* (1985), *Structure and Form in the Babylonian Talmud* (1991), *Religion and the Individual: A Jewish Perspective* (1992) şi *The Jewish Religion: A Companion* (1995).

ANDREW LOUTH este profesor în Catedra de Teologie de la Universitatea Durham. Înainte a funcţionat timp de cincisprezece ani la Worcester College Oxford iar apoi ca profesor de Istoria culturii la Goldsmiths' College din cadrul Universităţii din Londra. Este cunoscut pentru trei din cărţile sale: *The Origins of the*

Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys (1981), *Denys the Aeropagite* (1989) şi *The Wilderness of God* (1991). *Maximus the Confessor* (1995) este cea mai recentă carte a sa.

MARY MIDGLEY a predat filozofia la Universitatea din Newcastle pensionîndu-se mai devreme pentru a dedica mai mult timp scrisului. A fost conferenţiar invitat la Universitatea Cornell şi la Universitatea Trent din Ontario. Este autoare a numeroase volume dintre care pot fi citate lucrările: *Beast and Man* (1980), *Heart and Mind: The Varieties of Modern Experience* (1981), *Women's Choices: Philosophical Problems Facing Feminism* (împreună cu Judith Hughes, 1983), *Wickedness* (1984), *Science as Salvation: A Modern Myth and its Meaning* (1992) şi *Utopias, Dolphins, and Computers: Some Problems in Philosophical Plumbing* (1996).

ELEANOR NESBITT a predat la Cambridge limbi şi literaturi clasice şi teologie şi a obţinut titlul de doctor în sikhism la Universitatea Warwick. A predat în India şi în Marea Britanie iar actualmente este Senior Research Fellow (cercetător principal) la Warwick Religions and Education Unit din cadrul Universităţii Warwick. Dintre publicaţiile ei se pot cita: *Hindu Children in Britain* (împreună cu Robert Jackson, 1993), *Sikhs in Britain: An Annotated Bibliography* (împreună cu Darshan Singh Tatla, 1994).

MICHAEL PYE a studiat limbi moderne şi teologie la Cambridge şi din 1961pînă în prezent a petrecut un anumit număr de ani în Japonia. A predat studii ecleziastice la Universităţile Lancaster şi Leeds din Marea Britanie iar actualmente este profesor de religie comparată la Universitatea Marburg din Germania. Dintre publicaţiile sale pot fi menţionate: *Skilful Means, A Concept in Mahāyāna Buddhism* (1978), *Emerging from Meditation* (traduceri din Tominaga Nakamoto, 1990), precum şi alte lucrări despre religia japoneză sau despre probleme generale de religie comparată.

MICHAEL SASO a studiat filozofie şi sinologie la Universităţile Gonzaga, Yale şi Londra (SOAS). A cercetat îndelung şi a practicat taoismul şi alte religii chinezeşti din China continentală, iar în prezent este director al Institutului de Studii Asiatice la Academia Chineză de Studii Sociale din Beijing. Înainte a funcţionat ca profesor la Universitatea din Insulele Hawai. Dintre cărţile sale pot fi amintite titlurile: *Taoism and the Rite of Cosmic Renewal* (1972), *The Teachings of Taoist Master Chung* (1978), *Blue Dargon White Tiger: Taoist Rites of Passage* (1990) şi *Tantric Art and Meditation* (1990).

ANNEMARIE SCHIMMEL şi-a efectuat studiile în Germania, obţinînd apoi primul titlu de doctor la vîrsta de nouăsprezece ani. A predat Studii islamice, îndeosebi sufismul, în Germania şi în Turcia înainte de a deveni profesor de cultură indo-islamică la Universitatea Harvard, post deţinut timp de douăzeci şi cinci de ani. A scris un număr de peste nouăzeci de cărţi, dintre care *Mystical Dimensions of Islam* (1975) a devenit un titlu clasic în literatura de specialitate. A efectuat apoi multe traduceri de poezie şi de proză din limbile arabă, persană, turcă, pashto, sindhi, etc. şi a scris poezie proprie în germană şi engleză.

DAVID TRIPP şi-a efectuat studiile la Universităţile Cambridge, Leeds şi Heidelberg. În calitatea sa de pastor metodist şi de specialist în liturgică a predat la Lincoln Theological College, la Universitatea Notre Dame, Indiana şi la Queen's College, Birmingham. Dintre lucrările publicate pot fi menţionate *The Reneval of the Covenant in the Methodist Tradition* (1969). contribuţiile sale la *The Study of Litugy* (1978, ediţie revăzută în 1992). A editat şi tradus (împreună cu N. S. F. Alldrit) *The Latin and French Inscriptions Of Lincoln Minster* (1990).

BRYAN S. TURNER a studiat sociologia la Universitatea din Leeds. A lucrat ca expert în Australia, Olanda şi în Marea Britanie şi a fost bursier al Universităţii La Trobe, al Universităţii Bielefeld şi al lui London School of Economics. În prezent este profesor de sociologie în Catedra de Ştiinţe Sociale şi Politice de la Universitatea Cambridge. Dintre multele sale volume se remarcă: *Weber and Islam* (1974), *Marx and the End of Orientalism* (1978), *Religion and Social Theory* (1983; ediţie revăzută în 1991), *The Body and Society* (1984), *Regulating Bodies* (1992) şi *Max Weber from History to Modernity* (1992).

KALLISTOS WARE este conferenţiar Spalding specializat ortodoxie răsăriteană la Universitatea Oxford şi Episcop al Diocleiei (în arhidioceza ortodoxă Thyateira şi Marea Britanie). Este autorul volumelor: *The Orthodox Church* (1963; ediţie revăzută în 1993), *Eustratios Argenti: A Study of the Greek Church under Turkish Rule* (1964) şi *The Orthodox Way* (1979). Este co-editor al traducerilor în limba engleză al lucrărilor *The Festal Menaion* (1969), *The Lenten Triodion* (1978) şi *The Philokalia* (1979).

ALAN WILLIAMS a studiat la Oxford orientalistică şi limbi şi literaturi clasice, după care şi-a luat doctoratul în Studii iraniene la SOAS Londra. Mai întîi a fost lector în cadrul programului de studii ecleziastice de la Universitatea Sussex iar în prezent predă religie comparată la Universitatea din Manchester. Este autorul lucrării *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān ī Dēnīg* (2 vol., 1990) precum şi a numeroase articole despre zoroastrism.

PAUL WILLIAMS a studiat filozofia şi religia la Universitatea Sussex şi şi-a luat doctoratul în Studii budiste la Universitatea Oxford. În prezent este conferenţiar în studii indo-tibetane şi co-director al Centrului de Studii Budiste la Universitatea Bristol. Dintre publicaţiile sale recente fac parte: *Mahāyāna Buddhism: The Doctinal Foundations* (1989) şi *Tibetan Madhyamaka Defence of the Reflexive Nature of Awareness* (1995).

CUPRINS

Prefață 5
Capitolul I: Introducere: religia și trupul 8
  Cine sau ce este trupul? 10
  De ce ne preocupă atât de mult „trupul"? 12
  Religiile și trupul 17

Partea I: VIZIUNI OCCIDENTALE CONTEMPORANE: LAICIZAREA ŞI TRUPUL 23
Capitolul 2: Trupul în societatea occidentală: teoria socială și perspectivele ei 25
Capitolul 3: Considerații asupra antropologiei trupului 52
Capitolul 4: Succesorii sufletului: filozofia și „trupul" 63

Partea a II-a: MOŞTENIREA RELIGIOASĂ OCCIDENTALĂ: VIZIUNEA IUDAISMULUI ŞI A CREŞTINISMULUI ASUPRA TRUPULUI 81
Capitolul 5: Trupul în religia mozaică: trei ritualuri analizate 83
Capitolul 6: „Ajutorul și dușmanul meu": trupul în creștinismul grec 101
Capitolul 7: Trupul în creștinismul catolic din Occident 122
Capitolul 8: Imaginea trupului în fazele formative ale Reformei protestante 142

Partea a III-a: DINCOLO DE OCCIDENT: TRADIŢIILE RELIGIOASE ORIENTALE ŞI TRUPUL 163
Capitolul 9: Zoroastrismul și trupul 165
Capitolul 10: Structuri medicale și mistice ale trupului în texte hinduse 176
Capitolul 11: Trupul în monahismul buddhist Theravāda 193
  Meditații cu privire la trup 200
Capitolul 12: Câteva considerații buddhiste Mahāyāna asupra trupului ... 213
Capitolul 13: Trupul Taoist și rugăciunea cosmică 240
  Michael Saso 240
Capitolul 14: Percepții ale trupului în religia japoneză 257
Capitolul 15: „Lepăd veșmântul trupului": erosul în literatura și modul de viață sufist 270
Capitolul 16: Trupul în tradiția Sikhi 299

În ultimii ani răspîndirea studiilor despre „trup“ (cît şi a subiectelor strîns legate de acesta) a devenit o trăsătură evidentă, ba chiar frapantă, atît a literaturii din domeniul ştiinţelor sociale cît şi al celor umaniste. O atare creştere explozivă a interesului manifestat pentru acest subiect face ca lipsa unui studiu standard asupra „trupului“ şi a principalelor religii de pe glob să fie cu atît mai surprinzătoare. Demarînd procesul de remediere a acestei omisiuni, volumul *Religia și trupul* îşi propune, în primul rînd, să aducă în centrul atenției sensurile distinctive şi *atît de puțin cunoscute* pe care diversele tradiții religioase le acordă „trupului“, urmărind astfel o mai puternică sensibilizare a conştiințelor față de unele presupuneri şi probleme generate de atitudinile actuale față de acesta.

Prezentul volum reuneşte eseuri ale unor specialişti de renume din domeniul istoriei religiei, al ştiințelor sociale şi al filozofiei.

„O antologie deosebit de coerentă de studii aprofundate asupra trupului şi a principalelor religii, antologia lui Sarah Coakley este minunat de lucidă... un manual util al tradițiilor şi teoriilor despre acest subiect, profund și plin de substanță.“

Religious Studies Review

„O colecție de eseuri revelatoare asupra lumii şi istoriei lumii creştine şi iudaice, mergînd însă mult mai departe, spre tradițiile religioase orientale.“

The Tablet